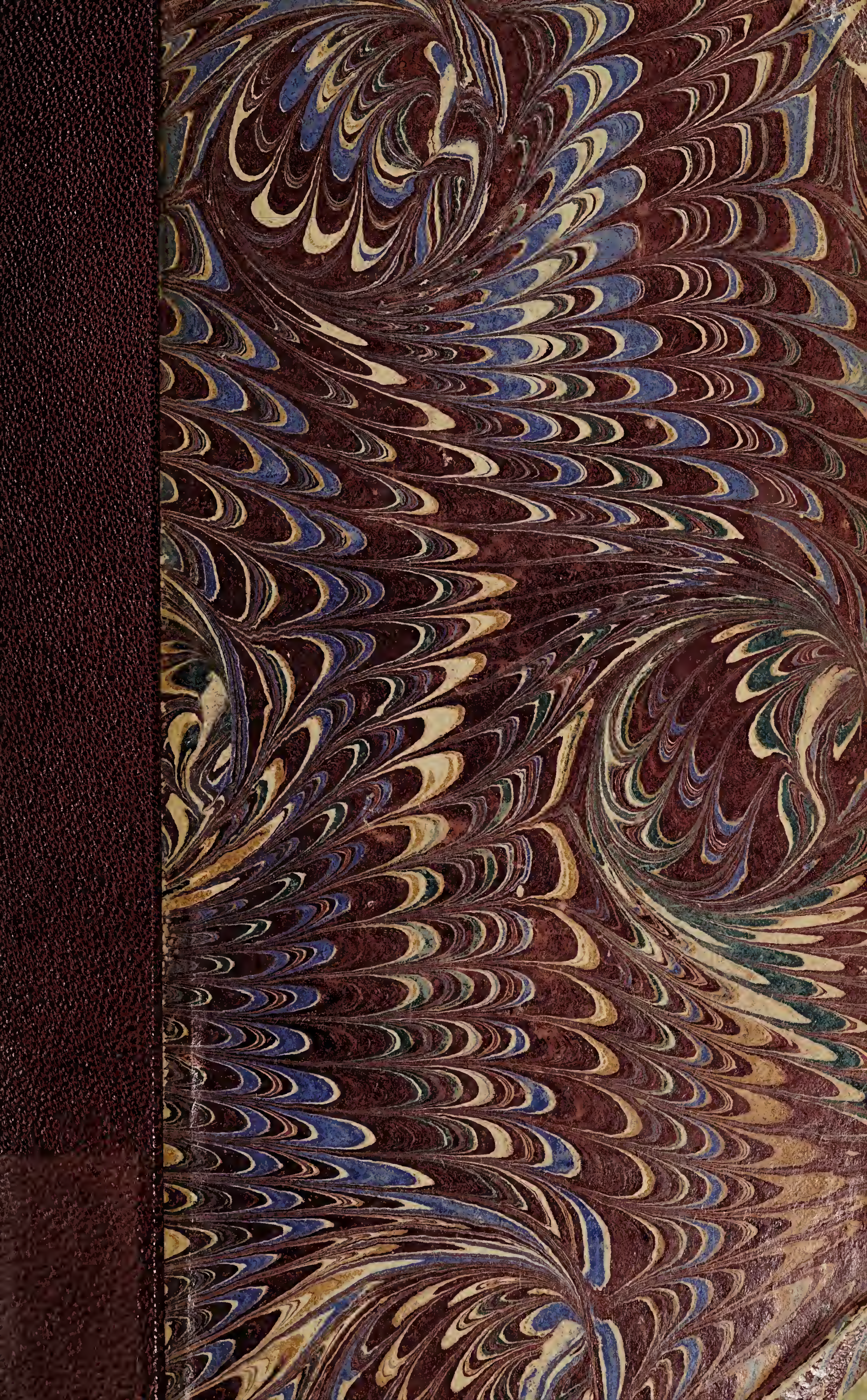
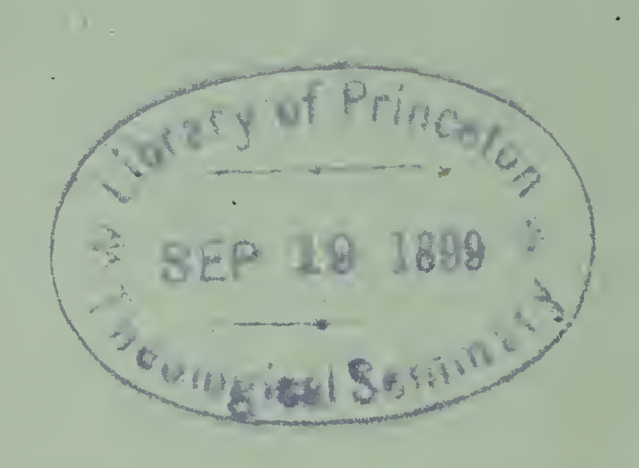



Library of Princeton
SEP 19 1899
Theological Seminary

HISTOIRE DES DOGMES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

OUVRAGES DE FRANÇOIS BONIFAS

Étude sur la Théodicée de Leibnitz. In-8°, 1863.

De Petrarcha philosopho (Thèse). In-8°, 1863.

La Doctrine de la Rédemption dans Schleiermacher. In-8°, 1865.

Essai sur l'unité de l'enseignement apostolique. In-8°, 1865.

Histoire des protestants de France, depuis 1868. In-8°, 1874.

HISTOIRE
DES DOGMES
DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PAR

FRANÇOIS BONIFAS

Professeur à la Faculté de théologie de Montauban

OUVRAGE POSTHUME

Rédigé, d'après les notes du professeur, par un de ses anciens élèves

ET PRÉCÉDÉ D'UNE PRÉFACE

SUR LA THÉOLOGIE DE FRANÇOIS BONIFAS

Par CH. BOIS

Doyen de la Faculté de Théologie de Montauban

TOME I

PRÉFACE — INTRODUCTION

L'HISTOIRE DES DOGMES JUSQU'A LA MORT D'ORIGÈNE



PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

Société anonyme

33, RUE DE SEINE, 33

1886

PRÉFACE

LA THÉOLOGIE DE FRANÇOIS BONIFAS

Bonifas (Louis-Emilien-François), naquit à Grenoble, le 19 octobre 1837, et mourut à Montauban, le 15 décembre 1878.

Il avait obtenu le grade de docteur ès-lettres en Sorbonne, le 25 juillet 1863, et le grade de docteur en théologie à la Faculté de Montauban, le 9 janvier 1866.

Nommé d'abord aide-directeur au séminaire protestant de Montauban en 1863, il donna des cours de littérature dont il a fait paraître plus tard des fragments fort appréciés dans la *Revue chrétienne* (1). Mais, sa vraie vocation était la théologie : sur la désignation des Églises, il fut appelé, le 16 juin 1866, à occuper la

(1) M. le professeur Jean Monod a consacré à l'œuvre littéraire de Bonifas un article intéressant dans la *Revue théologique*, 1881.

chaire d'histoire ecclésiastique, laissée vacante par la retraite de M. le doyen et professeur Montet. Dès qu'il eut atteint l'âge de trente ans, c'est-à-dire l'année suivante, son titre provisoire de chargé de cours fit place à celui de professeur titulaire.

Au bout de douze ans d'enseignement, Dieu le rappela à Lui.

La vie de notre ami fut courte et tranquille. Ses agitations, si elle en eut, se passèrent toutes au dedans. Un récit simple et touchant, puisé aux sources les plus sûres, les plus intimes, a retracé l'histoire de cette belle âme. Je renvoie nos lecteurs à ce livre modeste, fait pour tourner les cœurs vers Dieu, comme celui dont il raconte le bienfaisant passage ici-bas (1). J'ai simplement à parler ici du théologien et du professeur.

On n'attend pas que j'entreprenne une exposition complète et une discussion approfondie. Je n'en aurais ni l'espace ni le temps. Je dois me borner à une description rapide, et comme on dit dans l'école, tout objective : je ne veux rien mettre de moi dans cet exposé des vues de Bonifas. Il n'a, nulle part, organisé ses idées en système : il exprimait tantôt sur un point, tantôt sur un autre, suivant l'occasion, la conception qui était la sienne. Si ses goûts et ses aptitudes le portaient à la théologie systématique, ses fonctions lui imposaient l'examen des doctrines d'autrui plutôt que le développement de sa propre doctrine.

(1) *François Bonifas, professeur à la faculté de théologie de Montauban,* (1837-1858). — Souvenirs biographiques et méditations recueillies par Daniel Benoît, pasteur, 1884.

Il s'en plaignait par moments. A tort, selon moi. Dans l'état actuel des esprits, on agit sur eux avec plus de puissance par l'histoire et par la critique, que par l'exposition directe. Un système qui se présente tout fait soulève trop d'objections à la fois et commence par mettre les intelligences en garde. Sa masse pénètre plus difficilement que des vérités inoculées à petites doses et successivement, agissant à l'intérieur des esprits comme le grain de sénevé ou le levain de l'Évangile. Mais ce qui peut être un avantage pour le professeur qui veut amener ses disciples à l'acquisition personnelle de la vérité devient une difficulté pour celui qui est appelé à reproduire la doctrine du théologien. Il est obligé de chercher çà et là des membres épars, et il ne lui est pas permis, pour composer un corps complet, de créer ceux qui manquent et de former entre les uns et les autres les jointures absentes : il ne pourrait opérer cette construction qu'en ajoutant de son propre fonds à une pensée que sa tâche est de rendre exactement.

Bonifas partait de cette idée que l'homme est fait pour Dieu, mais que l'homme s'est détourné de Dieu. Ce qu'il lui faut donc, à tout prix, s'il doit remplir sa haute destinée, c'est d'être ramené à Dieu. Le péché, puissance d'obscurité et de servitude, souverain désordre et souveraine misère, faute et malheur de l'espèce à la fois et de l'individu, constituait, à ses yeux, non pas un dogme avant tout, mais une réalité tragique dont le sentiment douloureux et profond manquait trop à la théologie contemporaine (1). Il

(1) *Hist. d. dog.*, II, p. 376.

avait trouvé en Christ celui qui enlevait cette culpabilité écrasante, guérissait cette mortelle impuissance, rendait enfin l'homme à Dieu et Dieu à l'homme. Adam, c'est-à dire l'humanité tombée, coupable, condamnée; — Jésus-Christ, c'est-à-dire l'humanité relevée, pardonnée, sanctifiée, glorifiée : c'étaient les deux pôles de sa foi et de sa pensée.

Il croyait donc à une intervention de Dieu pour arracher l'homme à la condamnation et à l'esclavage du péché. C'est dans ce sens qu'il pouvait dire avec toute l'École évangélique libérale, que le surnaturel formait non pas une des preuves seulement, mais l'essence même du christianisme, non l'appui mais l'objet de la foi. En effet, Dieu intervenant en Christ pour sauver l'homme, c'est tout le christianisme ou le christianisme n'est rien; et c'est le surnaturel au suprême degré (1).

Ces idées sur le péché et le surnaturel supposent la liberté, la liberté en l'homme qui peut s'écarter de sa loi, la liberté en Dieu qui n'est point lié dans son activité par un déterminisme absolu, pas plus par celui de sa nature que par celui des choses. Ces deux libertés sont, du reste, solidaires l'une de l'autre : on ne saurait concevoir la liberté en l'homme sans la postuler en Dieu qui a fait l'homme.

Telle est donc l'importance souveraine de la question du surnaturel : elle implique la possibilité de l'Évangile, et en même temps celle de l'ordre moral tout entier (2).

(1) Benoit, *op. cit.*, p. 73.

(2) Cf. *Étude sur la théodicée de Leibniz*, p. 137-181; *la Doctrine de la Rédemption dans Schleiermacher*, p. 150-151.

Dieu avait pu intervenir, Dieu était intervenu. L'histoire de cette intervention se trouve dans les Saintes-Écritures : elles rapportent aux hommes ce que Dieu a fait pour les sauver, ce qu'il a chargé ses témoins inspirés de leur dire de sa part ou d'accomplir en son nom ; elles renferment la révélation, la parole de Dieu. De là vient qu'elles constituent l'autorité souveraine en matière de foi, le divin trésor où le théologien puisera les matériaux de son système ; la lumière à laquelle il jugera toutes les doctrines. Cette soumission aux Écritures formait un des traits les plus marqués du caractère théologique et religieux de Bonifas. S'il ramenait les systèmes des plus grands esprits devant cette juridiction suprême et, pour lui, sans appel, il commençait par y soumettre sa propre pensée. Je m'en tiens à la Bible, disait-il souvent (1).

Il admettait, d'autre part, avec Schleiermacher, « que la théologie a pour point de départ et pour fondement le sentiment chrétien, l'expérience chrétienne », qu'elle n'est autre chose que la « foi et la vie chrétiennes se prenant elles-mêmes comme objet d'étude, et se transformant en science ». N'était-ce pas donner à l'Écriture Sainte un rôle secondaire, dans la formation de la théologie, puisque c'était puiser les matériaux de la construction systématique, non pas dans la Bible, mais dans la conscience chrétienne individuelle ? On sait que Ritschl résout la difficulté en prenant pour norme et pour base l'expérience chrétienne des premiers croyants, que seul le Nouveau Testament nous

(1) *La Doctrine de la Rédemption*, etc., p. 146, 147 ; *Hist. d. dogm.*, II, p. 82, 506.

fait connaître. Bonifas s'y prenait d'une autre façon : il remarquait que « la conscience chrétienne ne s'est pas formée toute seule ; la vie chrétienne a une source et une cause ; la foi a un objet concret et vivant. Cette source de la vie chrétienne, ce principe formateur de la conscience chrétienne, ce sont les faits chrétiens, les faits du salut, tels que Dieu les a accomplis dans l'histoire, tels que nous les attestent les Saintes Écritures ; tels enfin que nous les confirme le témoignage du Saint Esprit au fond de nos âmes... » Et sa conclusion est à relever. « Maintenons avec une égale énergie l'élément subjectif et l'élément objectif de la foi. Que notre théologie jaillisse des profondeurs de notre vie chrétienne. Mais que notre vie chrétienne, à son tour, se retrempe à sa vraie source, c'est-à-dire dans la communion de Jésus-Christ, Fils de Dieu et Sauveur du monde, auquel rendent témoignage à la fois les Saintes Écritures et la voix intérieure de l'Esprit. C'est à ce prix seulement que nous pourrons édifier une théologie solide et qui serve d'une manière efficace les intérêts de la vie religieuse » (1).

Ces dernières paroles nous amènent à corriger une impression qu'on pourrait éprouver en lisant certaines déclarations de Bonifas, et qu'on ressentait quelquefois en l'entendant.

Il semblait que de cette double formule qui nous paraît contenir sur ce point la vérité totale « de l'Écriture au Christ, du Christ à l'Écriture », Bonifas ne connaissait ou n'acceptait que la première ; qu'à ses yeux, l'Écriture possédait en elle-même, avant toute

(1) *Revue théol.*, 1870, p. 264-265 ; Cf. 1875, p. 286.

expérience, une autorité souveraine devant laquelle le théologien comme le simple chrétien n'avait qu'une attitude légitime à prendre : s'incliner et obéir ; et que cette autorité se fondait principalement, sur des considérations étrangères à son enseignement, sur le témoignage. sur la prophétie, sur le miracle. Je suis assuré que Bonifas n'eût aucunement répudié cette façon de démontrer l'autorité des Écritures par des preuves externes. Il était convaincu que la révélation, s'étant produite dans le cours de l'histoire, pouvait être constatée et établie comme tout autre fait historique, par des marques extérieures et des documents (1). Toutefois, il eût protesté si on l'avait représenté comme ne connaissant que cette manière d'entendre et d'établir l'autorité des Écritures. Il était trop persuadé que la révélation répondait aux besoins de l'âme humaine et il en faisait trop chaque jour l'expérience personnelle, pour ne pas reconnaître dans cette admirable adaptation une preuve décisive de divine origine. Qu'on relise, à ce point de vue, les dernières pages de sa belle étude sur Leibniz, où nous rencontrons des paroles comme celles-ci : « A moins de prétendre que l'homme n'est pas fait pour la vérité, il faut admettre que la vérité se démontre en se montrant (2). » Qu'on relise dans son article sur un *programme d'apologétique* le morceau qui commence par ces mots : « Quant à l'inspiration des Ecritures et à

(1) Cf. *Revue théol.*, 1875. *Un Programme d'apologétique*. p. 235-6. — Cf. Son plan d'une apologétique, *Hist. d. dogm.*, I, p. 205-208, et ce qu'il dit sur l'inévidence des preuves, le caractère moral de la foi, *Rev. théol.*, *ibid.*, p. 223-225.

(2) *Étude sur la théodicée*, p. 227-229.

leur autorité souveraine en matière religieuse, c'est par l'esprit de leur contenu, c'est par le témoignage que ce contenu se rend à lui-même devant la conscience, qu'il faut, avant tout, les démontrer (1). » Qu'on relise enfin la longue et importante note dans laquelle il expose avec une sympathie évidente la façon dont Luther a été conduit par la foi au Christ à la foi en l'Ecriture (2). Plus loin, rappelant les deux méthodes apologétiques dont l'une va du contenu au contenant, et l'autre du contenant au contenu, il conclut : « Je me déclare en faveur de la première. Je la crois plus moderne et plus humaine, et je suis heureux de pouvoir l'appuyer du nom de Luther. (3) » Il croyait que « la conscience est, elle aussi, une révélation, comme la Bible », mais ce ne serait pas rendre exactement sa pensée de ne pas ajouter que, selon lui, « après avoir rendu témoignage à la révélation, elle doit abdiquer devant elle comme devant une autorité qu'elle a reconnue supérieure et qui doit demeurer souveraine désormais (4) ».

En somme, la Sainte Écriture est pour lui la source de la vérité, la règle suprême de la foi. Par cette affirmation, il prétend se séparer du même coup du rationalisme qui ne veut pas reconnaître d'autre autorité que celle de la raison, et d'une orthodoxie traditionnelle qui tiendrait pour infaillibles les symboles du passé. Ces derniers, dans ce XVIe siècle qui fut pour les Églises de la Réformation le siècle héroïque et

(1) *Rev. théol.*, 1875, p. 233.
(2) *Hist. d. dogm.*, II, p. 444-446.
(3) *Ibid*, p, 457; Cf. *Revue théol.*, 1876, p. 184; 1870, p. 257-263.
(4) *Rédemption dans Schleierm.*, p. 139.

créateur, ont exprimé d'une façon admirable les vérités fondamentales du christianisme ; on ne peut que s'accorder avec eux dans leurs affirmations essentielles, mais on ne saurait méconnaître leurs lacunes et leurs erreurs. Bonifas vénère cette vieille théologie, il déclare « qu'on est trop enclin aujourd'hui à en faire bon marché », mais il ne la croit pas sans imperfection, et il protestait contre toute tentative d'asservir l'esprit au joug des formules et d'enlever aux penseurs chrétiens la liberté scientifique (1). « Les théories et les formules dogmatiques vieillissent et meurent comme tout ce qui est humain... Elles s'élaborent lentement, pour décliner ensuite et être remplacées par d'autres qui correspondent mieux aux nécessités et aux préoccupations nouvelles. Mais, sous ces enveloppes changeantes, il y a le fond qui ne change pas. (2) » Ce fond éternel est conservé dans la Bible. Pour corriger les formules vieillies, « revenons à la théologie de la Bible : comprendre la révélation dans l'harmonie profonde et vivante de son contenu, ce sera nous élever également au-dessus d'un rationalisme impuissant et d'une orthodoxie étroite et stérile (3) ».

Est-ce à dire alors que tout le travail de la théologie doive se borner à ce qu'on appelle la théologie biblique ? Si les Écritures rapportent les faits fondamentaux et nécessaires du salut, ne reste-t-il plus rien à faire, que de les recueillir et de les coordonner, en empruntant,

(1) *Hist. d. dogm.*, II, p. 13.
(2) *Hist. d. dogm.*, I, 62.
(3) *Rédemption dans Schleiermacher*, p. 152 ; Cf. *Ibid.*, p. 117.

s'il est possible, à la Bible elle-même le plan de cette systématisation ? Ce serait déjà, qu'on y pense, admettre le droit de la critique et de l'exégèse ; car, pour recueillir l'enseignement biblique, il faut être assuré que l'on possède les textes authentiques et qu'on les comprend. Mais là ne se borne pas, aux yeux de Bonifas, le travail de la théologie. Il n'estime pas que la forme sous laquelle l'Écriture nous donne la pensée de Dieu soit absolument adéquate au fond. On rencontre dans la Bible « un symbolisme réaliste, (1) » assurément, mais enfin un symbolisme, qu'il ne faut ni laisser de côté comme une image sans réalité, ni prendre à la lettre comme un enseignement direct, qu'il faut par conséquent interpréter. De plus, la forme de la révélation scripturaire est à la fois divine et humaine. De là, le droit et le devoir de soumettre la Bible à une critique respectueuse (2). De plus encore, la révélation n'est pas donnée dans l'Écriture tout achevée en une fois : elle s'y produit successivement et par des organes divers dont elle a pris plus ou moins l'empreinte : l'éducation de l'auteur sacré, son développement personnel, les circonstances au milieu desquelles il se meut, les auditeurs ou les lecteurs auxquels il s'adresse, les adversaires avec lesquels il a affaire ; ce sont là autant d'influences variables qui s'exercent sur ces témoins de Dieu et donnent des caractères particuliers et divers à leurs conceptions de la vérité et à leur manière de l'exprimer.

Bonifas signale franchement cette diversité, mé-

(1) *Étude sur l'expiation*, etc., p. 22.
(2) *Revue théol.*, 1875, p. 234.

connue par l'orthodoxie du XVIIe siècle; la partie la plus considérable de son livre sur l'unité de l'enseignement apostolique est consacrée à exposer la conception particulière et distincte de chacun des auteurs sacrés du Nouveau Testament. Sa conclusion est toute, assurément, en faveur de l'unité profonde de l'enseignement apostolique; mais elle ne laisse pas de rappeler en termes nets les différences qui s'y présentent. « Chacun, dit-il en parlant des écrivains sacrés, envisage la vérité chrétienne sous un aspect différent; chacun met en relief un de ses éléments de préférence aux autres... Chacun d'eux rend témoignage à ces réalités divines selon la mesure des dons qu'il a reçus, selon la portée du regard spirituel dont l'Esprit saint l'a doué. (1) » Du reste, cette diversité est sous le gouvernement de l'Esprit de Dieu : un progrès s'y décèle. La révélation se poursuit, se développe et s'achève d'un écrivain à un autre, depuis Jacques qui occupe le degré inférieur, tout rapproché de Jean-Baptiste, jusqu'à Jean qui résume dans une synthèse supérieure les éléments relevés successivement par ses devanciers. Cette diversité constitue une richesse de plus; l'Évangile, sous cette forme variée et vivante, se montre plus capable de répondre aux besoins divers des âmes et des générations qu'il ne l'eût fait en s'enfermant dans un cadre étroit et rigide. Il n'en reste pas moins qu'il faut étudier pour saisir et formuler ce développement de la pensée divine.

(1) V. *Unité de l'enseignement apostolique*, p. 280-282. Ce qu'il y a peut-être de plus significatif dans cet ordre de considérations, c'est ce qu'il écrit p. 112-115 sur la prédestination en saint Paul.

D'ailleurs, il y a deux choses dans le christianisme : le fait primitif et essentiel, l'acte de Dieu fondamental, c'est l'élément immuable, qu'on ne saurait supprimer sans supprimer du même coup l'Évangile tout entier ; puis, la formule intellectuelle du fait divin et son agencement en système, c'est l'élément variable. Cette idée féconde, magistralement exposée dans le discours d'inauguration de son frère Ernest Bonifas, revenait plus d'une fois sous la plume et dans les conversations de notre ami (1). Il croyait fermée l'ère des Révélations divines ; mais il estimait toujours ouverte celle des interprétations humaines. L'Église était appelée à comprendre mieux la vérité, et, par conséquent, à passer d'une explication à une autre. Les générations se sont succédé, mettant en saillie tantôt un côté, tantôt un autre de la pensée divine, avançant ou reculant dans l'intelligence et dans l'expression de la vérité chrétienne, toujours nouvelle et toujours inépuisable. Des problèmes qu'on n'avait pas soupçonnés se sont posés de siècle en siècle ; des attaques ont été, les unes après les autres, dirigées contre l'Évangile, et il a suffi le plus souvent pour résoudre les difficultés et pour repousser les objections, de mieux comprendre et de mieux exprimer l'Évangile. Il importe donc que les croyants soient capables de présenter à leurs contemporains la doctrine du Christ sous une forme qui réponde à leurs aspirations, sans rien perdre de son essence éternelle.

Indépendamment de ces incitations du dehors, c'est

(1) *Étude sur l'expiation*, p. 5-6 ; *Valeur religieuse des doctrines chrétiennes*, p. 3. Cf. *François Bonifas*, par Benoît, p. 82.

un besoin de la foi elle-même de saisir et de s'assimiler toujours davantage son objet. Nul n'a mieux senti et n'a exprimé avec plus d'énergie la nécessité d'une dogmatique, appropriée à notre temps. Cet humble disciple de l'Écriture ne se contentait pas de se nourrir du pain céleste, tel qu'il le trouvait dans le Saint-Livre. Il éprouvait le besoin d'élaborer la substance divine, afin de la rendre plus assimilable pour lui-même et pour ses contemporains (1). Il était convaincu que l'Église avait besoin, à notre époque surtout, de posséder une « dogmatique raisonnée et complète », « précise et nettement déterminée ». La doctrine exerçait, selon lui, une influence considérable sur la vie. Dans son ardeur à soutenir ce point de vue contre ceux qui, par une spiritualité mal éclairée, ne voulaient ni théologie ni dogmatique, ou estimaient que toutes les doctrines étaient également acceptables ou indifférentes pourvu qu'on eût la vie, il se laissait entraîner jusqu'à dire que « la vie découle de la vérité, que Jésus-Christ est la vie, parce qu'il est la vérité, que tout progrès dans la vérité est un progrès dans la vie (2) ». Paroles qui semblent trahir un intellectualisme bien éloigné de l'esprit de Bonifas; car il n'avait « aucune sympathie pour cet intellectualisme abstrait et stérile qui n'a que trop souvent prévalu au sein de notre Église ». Il estimait « que cette tendance est contraire à l'esprit même de l'Évangile, et, qu'à toutes les époques, elle a été funeste à la théologie autant

(1) *Revue théol.*, 1870-1871, p. 237 et suiv.; *Rev. chrétien.*, p. 139 et suiv.

(2) *Rev. théol.*, 1878, p. 25-28.

qu'à la piété et à la vie religieuse » (1). C'est qu'il faut entendre ce que signifie pour Bonifas le mot de vérité dans ces façons de parler qui lui étaient familières : « La vie pour le chrétien procède de la vérité, parce que la vérité chrétienne n'est pas une vérité abstraite, mais une vérité vivante ; c'est un fait et une personne ; c'est une rédemption et un rédempteur ; c'est l'ensemble des dispensations de l'amour divin pour le salut des hommes ; c'est le don de Dieu lui-même dans la personne de son Fils (2). » Ce n'est donc point quelque chose de purement intellectuel. La thèse qu'il soutient dans la brochure d'où nous extrayons cette phrase, est justement que cette vérité-là est nécessaire « à la vie religieuse et aux intérêts spirituels des âmes ». « Nous prétendons que les faits chrétiens, pris tels que la révélation chrétienne nous les donne et avant qu'ils aient été traduits en formules scientifiques par la théologie, ont par eux-mêmes une vertu sanctifiante et une puissance religieuse que rien au monde ne saurait égaler ni remplacer (3). » On dirait d'après cela que Bonifas tient pour assez indifférent à la piété le travail de la réflexion théologique. Il n'en est rien. N'oublions pas qu'à ses yeux, la théologie a pour objet de mieux comprendre et de mieux exprimer les faits constitutifs de l'Évangile ; tout ce qu'il dit de la valeur religieuse de ceux-ci s'applique aux formules théologiques dans la mesure où elles en donnent une fidèle traduction. Et l'on comprend, à ce point de vue, qu'il

(1) *Rev. th.*, 1878, p. 26-27.
(2) *Valeur religieuse des doctrines*, p. 14.
(3) *Ibid.*, p. 3.

ait pensé que « les erreurs de la théologie ont leur contre-coup dans la vie religieuse, et que ce n'est pas impunément qu'on fait de la mauvaise théologie. Il importe donc d'en faire de bonne (1). »

C'est par des considérations de ce genre qu'il établissait le droit et la nécessité de la théologie. Il n'ignorait pas que la science des théologiens avait fait bien des ruines, mais il comptait sur elle pour relever et raffermir ce qu'elle avait eu tort d'ébranler. Il avait la confiance que le travail, parfois effrayant de la critique, tournerait finalement à la gloire de la vérité. Il voyait, je ne dirai pas avec indifférence, mais sans effroi et même avec un certain optimisme, se vulgariser parmi nous les résultats les plus négatifs de la science allemande : « Il est bon, disait-il, que les questions se posent et se discutent, non pas seulement dans le cabinet de quelques théologiens ignorés, mais devant le tribunal de l'opinion publique... Le christianisme n'a pas peur de la lumière, et il peut affronter le grand our de laj libre discussion (2). »

Bonifas tenait le même langage assuré et confiant quant aux sciences positives. « La foi n'a rien à redouter de la science. La science cherche les vérités qui sont de son domaine et ne saurait ébranler les vérités d'un ordre supérieur sur lesquelles elle ne peut avoir de prise. Et comme, d'ailleurs, toutes les vérités se tiennent, la science, quand elle est sérieuse, impartiale et sincère, rend à ces vérités elles-mêmes un témoignage d'autant plus significatif qu'il est plus

(1) *Hist. d. dogm.*, II, p. 153.
(2) *Unité de l'enseignement apostolique*, p. 15-16.

spontané (1). » Il exprimait une semblable persuasion au sujet de la philosophie. Selon lui, la philosophie, véritablement indépendante, devait aboutir au christianisme ; il ne pouvait même y avoir de philosophie digne de ce nom que la philosophie chrétienne. « Si le christianisme est vrai, il doit l'être partout et toujours. » « S'il n'a pas le dernier mot en philosophie et en histoire, comme en morale et en religion, il n'est pas la vérité. » « Il n'y a pas deux vérités, il n'y en a qu'une (1). » Sa conclusion était qu'il ne fallait mettre aucune entrave aux efforts de la science et de la pensée humaine, et qu'on devait ne s'effrayer de rien. Rien ni personne n'a de puissance contre la vérité (2 Cor. XIII, 8).

Il y en a que leur foi même rend timides : ils redoutent pour elle toutes les atteintes, ainsi qu'on fait pour une plante délicate ou un enfant maladif; ils la tiennent soigneusement à l'abri des négations et des doutes, comme s'ils n'étaient pas sûrs qu'elle pût y résister. Bonifas était un croyant d'une autre sorte ; fort et ferme, il ne craignait, pour ses convictions, aucune rencontre, aucun choc, tant il était convaincu de leur solidité. Sa foi le rendait hardi, quelques-uns diraient téméraire, s'il n'y avait pas dans ce mot un trop grand contraste avec le caractère si pondéré et les allures si modestes de notre ami. « Il est de saintes hardiesses que nous avons trop désapprises ; il est une virile confiance en la vérité, que nous avons trop perdue et que je voudrais voir revivre parmi

(1) *Revue théol.*, 1874, *Un discours de M. Würtz*, p. 176.

(2) *Discours d'inauguration*, p. 7-9 ; *François Bonifas*, etc., par D. Benoît, p. 33-34 ; *Hist. des Dogm.*, I. p. 157-158.

nous. » C'étaient, comme il disait, les saintes audaces de la foi : elles consistaient d'abord, « à aller aussi loin que nous conduisent les Écritures, à aller résolûment jusqu'au bout de la vérité, et à ne pas craindre d'affirmer tout ce qu'affirme et enseigne la Bible. Les Écritures renferment tout un monde de vérités, aussi vaste et aussi réel que celui de la nature, et dans lequel il reste encore bien des trésors enfouis, qu'il faut mettre au jour et rendre accessibles à tous. » Ensuite, la hardiesse qu'il réclamait devait se montrer à « n'avoir « point honte de l'Évangile, à proclamer hautement « toutes les folies qui sont la sagesse et la puissance « de Dieu. Si l'Évangile est vrai, il l'est partout et tou- « jours. S'il est la lumière, il doit éclairer tout ce « qu'il touche; il doit être la vérité en métaphysique, « comme en morale et en religion. N'ayons donc pas « peur d'aborder tous les problèmes à la lumière de « l'Évangile. Ne reculons pas devant les questions qui « se posent devant nous... (1) » La parole la plus hardie peut-être qu'il ait écrite, dans cet ordre de préoccupations, a été jetée comme en passant dans un article de critique bibliographique : « Il est temps de secouer ces restes de paganisme qui déparent notre théologie. Il est temps de nous faire une psychologie et une métaphysique chrétiennes et de mettre les principes de notre philosophie d'accord avec les données de notre foi et avec les découvertes de la science (2). » Il disait cela à propos du dualisme que

(1) Cf. *Revue théol*, 1873; *Un nouvel essai d'apologétique*, p. 221; 1878, *La doctrine de la Trinité dans les Saintes Ecritures*, p. 28-29.
(2) *Revue théol.*, 1873, p. 229.

le spiritualisme classique institue entre la chair et l'esprit. Il l'aurait pu dire aussi, et il l'a peut-être pensé, au sujet de la notion de Dieu, dans la dogmatique courante. Il est à regretter qu'il n'ait pas lui-même entrepris d'appliquer ce programme, plus audacieux qu'il ne semble : il y avait de quoi bouleverser, — non pas la foi des simples, — mais la théologie des docteurs.

Je parle de la hardiesse de ce croyant. N'en était-ce pas une, et bien grande, que cette thèse sur Leibniz, qui l'amenait à porter en Sorbonne, au centre du spiritualisme français, ses appréciations sévères sur l'insuffisance et la stérilité de cette noble école, et cette belle et courageuse exposition de l'optimisme chrétien où il ne cache rien des doctrines qui pouvaient le plus heurter ses auditeurs et ses juges? Ce débonnaire, à la voix faible, à l'attitude modeste et presque effacée, ne craignait rien quand il s'agissait de la vérité. Je pourrais bien signaler à ce point de vue ses travaux sur Schleiermacher, dont il s'occupa à plusieurs reprises : il y eut, de sa part, un certain courage à s'attaquer à ce puissant initiateur de la théologie moderne, dont la vraie pensée n'est pas toujours aisément saisissable, et à conserver, vis-à-vis de ses admirateurs comme de ses détracteurs, l'indépendance de ses éloges tour à tour et de ses critiques. Ces grands noms le mettaient en face des grandes questions, mais il savait aller directement à celles-ci, et il ne choisissait pas d'ordinaire les plus faciles ou les moins redoutables. N'étant encore qu'étudiant, il s'en prenait pour son coup d'essai au sujet capital de l'Expiation; plus tard, il

se plongeait dans l'étude du problème assez compliqué de la diversité et de l'unité de l'enseignement apostolique ; enfin il a osé aborder le mystère de la Trinité.

J'ai eu un moment l'idée, pour achever cette caractéristique théologique de Bonifas, de résumer le contenu de chacun de ces travaux ; mais c'eût été prolonger démesurément cette notice déjà plus longue que je n'aurais voulu. Je me contenterai d'indiquer les parties de la doctrine chrétienne sur lesquelles Bonifas a exprimé des vues personnelles ou des prédilections particulières.

Un des points, nous l'avons dit, qui lui tenaient le plus à cœur, c'était la liberté. Il faut lire les dernières pages de son étude sur Leibniz pour voir à quel degré il y croyait, et estimait qu'il fallait y croire. Selon lui, c'était l'honneur de l'homme de l'avoir reçue, et l'honneur de Dieu de l'avoir donnée. Cause de la chute, elle devait être la cause du relèvement : le triomphe de la Rédemption consistait à la restaurer et à la rendre capable de subir victorieusement une nouvelle et décisive épreuve (1). Elle donnait l'explication de bien des désordres dans ce monde, œuvre d'un Dieu bon et tout-puissant : « La liberté, voilà le mot de l'énigme universelle, » s'écriait-il, mais il ajoutait aussitôt : « Voilà le grand mystère de qui dépendent tous les autres » (2). Car, partout où elle apparaît, la liberté apporte, avec de nobles privilèges, de redoutables difficultés.

(1) *Hist. d. Dogmes*, I, 150.
(2) *Revue théol.*, 1875. p. 231.

Bonifas ne semble pas s'être inquiété des embarras que rencontre dans le déterminisme scientifique contemporain l'affirmation du libre arbitre, il s'est montré plutôt préoccupé des conditions métaphysiques de la liberté. Pour que la créature fût libre, il fallait que le créateur le fût d'abord lui-même. Mais, comment admettre dans l'Être parfait et nécessaire la liberté qui semble être la faiblesse autant que le privilège de l'imperfection, et qui constitue la contingence même? Comment supposer en un Dieu, qui est tout en acte, une faculté qui est toute en puissance? Et, d'autre part, comment s'expliquer qu'un Dieu sage et bon ait couru les risques terribles de la création d'un être qui, étant libre, peut se précipiter dans une révolte et une misère éternelles? Bonifas pensait résoudre ces difficultés, comme bon nombre de métaphysiciens chrétiens, par la Trinité. Dans le mystère de l'éternelle unité des trois personnes, Dieu possédait l'infinie satisfaction de son être; toutes les perfections divines étaient en acte, et rien n'obligeait la divinité à sortir d'elle-même, pour se donner en créant un objet d'activité et d'amour. De plus, Dieu pouvait courir la grande aventure de la liberté, étant assuré de posséder par devers lui, dans la personne du Fils, le moyen d'en réparer tous les désastres. Bonifas s'était proposé de traiter, dans une série d'articles, cette grave matière. La mort l'a enlevé, avant qu'il eût pu écrire autre chose qu'un premier article, renfermant l'enseignement scripturaire sur la question. Il n'est pas à croire qu'il eût abouti à rédiger une formule précise. Telle n'était assurément pas son espérance. Il ne poussait pas jusque-là sa hardiesse.

« Il faut savoir s'arrêter, pensait-il, se taire et adorer en silence sans chercher à comprendre et à exprimer ce qui ne saurait être saisi par l'intelligence et rendu par le langage humain (1). » Il ne comprenait pas qu'on pût avoir la prétention « de trouver la formule scientifique exacte de choses qui défient et dépassent toutes les formules. » S'il avait pu achever ses articles, il se serait probablement borné à « décrire le mystère, en énumérant les éléments essentiels qui le constituent » (2). Il aurait insisté sur la subordination du Fils au Père, et du Saint-Esprit au Fils, et il aurait certainement dissipé quelques-unes des difficultés engendrées par la formule de Nicée.

S'il adorait en Jésus-Christ le Verbe éternel fait chair, il affirmait avec énergie la réelle et parfaite humanité du Sauveur, non moins nécessaire que sa divinité. La doctrine de la *kénose* lui paraissait offrir l'avantage de permettre au théologien évangélique d'accepter à la lettre tous les témoignages rendus par les Écritures à l'humanité de Jésus-Christ, et de reconnaître dans sa vie tous les traits d'un développement humain normal (3), sans rien retrancher de sa divinité. A-t-il

(1) *Hist. des Dogm.*, II, p. 83.

(2) *Ibid.*, p. 9-10.

(3) « Et cette obéissance, Jésus a dû l'*apprendre*, selon la significative expression d'un écrivain sacré ; ce qui veut dire que Jésus n'a pu obéir que par la lutte et par la victoire. Il a connu les sanglants combats de la liberté et les terribles assauts de la tentation. Il a livré bataille à Satan et ce n'était point une fantasmagorie vaine. L'épreuve a été redoutable au désert ; et elle s'est renouvelée, plus redoutable encore peut-être, dans le jardin de Gethsemané. — Jésus a donc été le second Adam, semblable au premier en toutes choses. » (*La doctr. de la Réd.*, etc., p. 115.)

réussi à dessiner avec netteté tous les contours de cette hardie doctrine, à en écarter les conclusions dangereuses pour la divinité ou pour l'humanité de Jésus Christ, à dissiper enfin les étonnements et les scandales qu'elle soulève chez plusieurs? Nos lecteurs pourront en juger en parcourant les pages consacrées dans le présent ouvrage, à l'exposition et à la défense de cette conception (1).

Après la personne du Rédempteur, son œuvre. Bonifas s'est exprimé plus d'une fois sur la doctrine de l'expiation de nos péchés par Jésus-Christ; il n'a nulle part, que je sache, exposé d'une manière complète sa conception : c'est toujours par fragments, et à l'occasion des doctrines qu'il jugeait, qu'il a dit sa propre pensée. Voici, d'après lui, les éléments nécessaires de cette doctrine.

S'il n'acceptait pas qu'on « érigeât en personnages réels et vivants, engageant entre eux une lutte étrange et se faisant de mutuelles concessions » la justice et l'amour en Dieu, s'il affirmait avec décision que « l'initiative de la Rédemption appartient à l'amour de Dieu », « premier et dernier mot de toutes les œuvres divines, » il n'en maintenait pas moins que « Dieu ne pouvait employer pour sauver les hommes qu'un moyen qui fût d'accord avec les exigences de sa sainteté, et qui condamnât le péché en faisant grâce au pécheur (2) ».

(1) *Hist. des Dogm.*, II, p. 149-171.

(2) *Et. sur l'Expiation*, p. 8, 20-22; *Hist. d. Dogm.*, II. p. 207-208; 380; cf., p. 377; *ibid.* I, p. 249-250.

Ce moyen, c'est l'obéissance active et l'obéissance passive de Jésus-Christ. Pour expliquer comment cette double obéissance nous est imputée ou devient nôtre, il indique, sans la développer et la pousser à fond, la solidarité intime et vivante qui existe entre nous et Christ, de même qu'entre nous et Adam, « comme nous avons désobéi en Adam, nous avons obéi en Jésus-Christ ». « Il y a là une substitution morale, organique et vivante, » « tout ce qui est à lui est à nous, comme tout ce qui est à nous est à lui. Son obéissance est la nôtre, comme notre loi est la sienne. »

Jésus-Christ a donc voulu faire siennes les suites de notre péché et donner satisfaction à la loi par sa mort aussi bien que par son obéissance. « Jésus a connu l'abandon et la colère de Dieu, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus profond et de plus amer dans le châtiment mérité par le péché. » « Il y a donc dans la souffrance et la mort de Christ, un châtiment, une sanction donnée à la loi, et un jugement prononcé contre le péché dont Jésus s'est volontairement chargé. » Non qu'il ait pu se sentir un seul instant coupable, mais « c'est cet abandon de Dieu uni à la claire conscience de ne pas l'avoir mérité, qui a rendu pour Jésus cette heure ténébreuse souverainement amère et terrible. » Non, encore qu'il ait souffert sur la croix une peine égale à celle qu'avait mérité le genre humain. Il n'y a pas équivalence numérique, comme l'enseignait Anselme, mais il y a « identité morale » et non identité matérielle ; ce n'est pas un *tantum*, mais un *tale* (1).

(1) *Réd. d. Schleiermacher,* p. 115-124 ; *Et. sur Expiation*, p. 90 ; *Hist. d. Dogm.*, p. 377-380.

Bonifas s'était attaché d'une façon singulière à la mystérieuse doctrine de la descente de Jésus aux enfers. Il la voyait enseignée par Pierre (1 Pier. III, 19; IV, 6), supposée dans plus d'un autre passage scripturaire, postulée par l'amour et la justice de Dieu, enfin « nécessaire à la construction du système chrétien (1) ». Il aimait à montrer comment cette intervention du Sauveur dans le royaume des morts fournissait un moyen de répondre, sans sortir des données de la révélation, à quelques-unes des questions qui troublent parfois le chrétien. Que deviennent les âmes qui ont quitté, qui quittent chaque jour le monde sans que Christ leur ait été annoncé ? Tout espoir est-il perdu pour elles? Non, « la descente de Jésus aux enfers rend un éclatant témoignage à l'universalité du salut. Elle nous apprend que le bienfait de l'Évangile s'étend à toutes les générations humaines, à celles qui ont précédé la venue du Sauveur comme à celles qui l'ont suivie, toutes sont ou seront mises en demeure d'accepter ou de rejeter le salut qui leur est offert en Jésus-Christ (2) ». Il se ferait donc, à ce compte, de l'autre côté de la tombe, une œuvre d'évangélisation et de conversion égale si ce n'est supérieure à celle qui se fait sur la terre. Et c'est ce qui expliquerait sans doute pourquoi Dieu nous reprend si souvent des ouvriers jeunes et forts, quelquefois les plus forts, ceux que nous aurions le plus besoin de conserver en ces temps difficiles et obscurs : c'est qu'Il veut les employer ailleurs.

(1) *Revue théol.*, 1873, p. 229.

(2) *Unité de l'enseign. apost.*, p. 63; *Hist. des Dogmes*, I, p. 351-360.

Il y avait une autre doctrine, sur laquelle il revenait avec d'autant plus d'insistance qu'elle lui paraissait trop oubliée aujourd'hui. Il aurait voulu qu'elle occupât chez les chrétiens de nos jours une aussi grande place que chez les chrétiens des premiers temps : je veux parler de la doctrine de la seconde venue du Seigneur. Dans son rapport sur la valeur religieuse des doctrines chrétiennes, c'est l'une de celles qu'il signale et dont il s'attache à faire ressortir l'influence sur la vie du croyant. Dégagée de tout matérialisme grossier en contradiction avec l'esprit de l'Évangile et de toute attente fiévreuse et malsaine engendrant la paresse spirituelle, la pensée « du retour du Seigneur doit être pour nous un encouragement et une joie, en même temps qu'un aiguillon salutaire ». Il n'a garde de négliger parmi ces heureux effets ce qui faisait pour de Wette lui-même l'intérêt religieux de cette espérance : la certitude que cette terre, théâtre des triomphes du péché et des souffrances du Sauveur, verrait un jour l'établissement glorieux du Royaume de Dieu par Jésus-Christ lui-même et réaliserait finalement la destinée pour laquelle elle avait été créée. « Gardons-nous donc de la prendre en dégoût ; aimons-la, au contraire, comme le lieu choisi par le Seigneur pour y établir un jour son trône, et efforçons-nous de hâter la venue de ce jour. Travailler à avancer le règne de Dieu sur la terre, c'est travailler à une œuvre dont le succès est certain. (1) » Il ne se sentait d'ailleurs aucun goût pour les recherches apocalyptiques et n'a jamais, que je sache, dépensé beau-

(1) *Val. des doctr. relig.*, p. 25-27; *Unité de l'enseignement*, etc., p. 261-266.

coup d'efforts pour préciser ni la nature, ni la suite, ni la date des événements des derniers temps. « Il ne faut, disait-il, aborder ces questions qu'avec beaucoup de prudence. »

Il ne s'est pas montré favorable à la doctrine de l'immortalité conditionnelle qui commençait à faire du bruit parmi nous (1), ni à celle du rétablissement universel (2). Enfin, il ne s'est pas prononcé sur une hypothèse qui perçait déjà dans notre monde philosophique et n'a cessé depuis de s'étendre même parmi des théologiens : je veux parler de l'évolution. Elle devait lui inspirer peu d'attrait ; elle se présentait alors comme destinée à supplanter Dieu. Mais si on lui avait montré, comme on essaie de le faire à cette heure de divers côtés, une évolution laissant subsister la création et la liberté, le péché et la rédemption, on peut être assuré qu'il n'eût pas songé à résister à l'invasion de cette idée.

Je négligerais un des caractères les plus marqués de l'esprit de Bonifas, si je ne parlais pas de la grande place qu'occupait dans sa pensée l'Église. Je ne sais pas s'il s'est formé un système sur la matière ; en tout cas, je n'en ai trouvé nulle part l'exposé ou seulement la trace. Mais on voit bien que l'Église n'est pas pour lui une association fortuite de croyants ; qu'elle est une institution divine, un élément essentiel et capital dans l'œuvre de Dieu, une sorte de personne morale

(1) *Christianisme au XIX*e *siècle*, 20 sept. 1872. Cf. *Étude sur la théodicée de Leibniz*, p. 213-214.

(2) *Unité de l'enseignement apostolique*, p. 129-130.

et collective, concentrée en Christ, son chef et son époux. Identifiait-il cette Église idéale avec l'Église actuelle, présente et visible sur la terre ? Il parlait, il écrivait quelquefois comme s'il avait fait cette confusion ; mais il en était, on peut croire, bien éloigné en réalité ; s'il s'exprimait de la sorte, c'est que, pour lui, l'Église se manifestait dans les églises et par les églises, et leur conférait de la sorte une importance et une dignité que Bonifas sentait très vivement. De là vient l'importance qu'il attribuait aux sacrements, surtout à la sainte Cène : il se rapprochait des vues luthériennes, en s'appropriant, plus qu'on ne fait d'ordinaire parmi nous, les vues de Calvin ; selon lui, les églises réformées s'étaient à tort laissé entraîner à diminuer peu à peu la signification et l'action mystique de ce sacrement, et il se réjouissait quand il pensait constater au milieu de nous les marques d'un retour aux anciennes conceptions qui lui semblaient plus conformes à la pensée de Jésus-Christ et à celle de saint Paul (1).

Voilà, en abrégé, les traits de la physionomie théologique de Bonifas ; comme on vient de le voir, il unissait en lui bien des contrastes : à un esprit de conservation, un esprit d'innovation et de progrès ; au respect du mystère, la hardiesse de le sonder ; à une foi absolue en l'autorité de l'Écriture qui l'affranchissait de toute autorité humaine, une foi non moins absolue dans le droit et la nécessité de la critique, de la science, de la philosophie et de la théologie ; à l'affirmation de

(1) *Revue théol.*, 1877, p. 393.

la liberté, celle de la servitude du péché, et de l'action souveraine de la grâce, etc. Je ne dirai pas qu'il avait réduit en synthèse ces éléments opposés, et fondu en unité ces antinomies. L'unité était plutôt dans sa vie et dans son caractère, que dans sa doctrine. Mais, la réunion vivante de ces tendances contraires faisait de son esprit un des plus pondérés que j'ai connus.

Une seule chose en lui n'était pas pondérée, c'était le besoin qu'il avait de vivre toujours plus en Dieu et pour Dieu. Cette aspiration dominait, pénétrait toute sa théologie. Il n'y avait rien, dans ses recherches laborieuses, ou il y avait très peu de la curiosité intellectuelle qui en inspire et en soutient tant d'autres. Aussi avouait-il sans peine qu'il n'était pas un érudit. C'étaient les idées qui l'attiraient plus que le détail des faits et des textes, et, dans les idées, ce qui l'émouvait, c'était ce qu'elles contenaient de favorable ou de contraire à la vérité qui sauve. Il n'était assurément pas insensible à la grandeur des systèmes ou à la puissance d'invention qu'y faisait voir le génie des docteurs ; mais, après les avoir admirés, il leur demandait toujours, pour prononcer la sentence définitive, s'ils avaient fidèlement traduit le fait rédempteur; s'ils avaient rendu plus ou moins facile l'adaptation de ce fait divin aux besoins de l'âme humaine. A ce point de vue, ce penseur, aux vues si hautes et aux investigations métaphysiques si hardies, se montrait singulièrement pratique et utilitaire.

La foi était son point de départ et sa lumière. Il avait pour devise, lui aussi : *credo ut intelligam*, ce qu'il traduisait volontiers, en modifiant un peu : *vivre pour*

comprendre (1). Et même l'intelligence n'était pas sa fin suprême comme semblerait l'indiquer cette formule : il ne voulait mieux comprendre que pour mieux croire et mieux faire croire.

Il ne manquait pas une occasion de répéter aux étudiants que la première condition et le plus sûr moyen de connaître les choses de Dieu, c'était de les aimer et d'en vivre ; qu'il fallait étudier à genoux, se tenir dans ses recherches en correspondance continue avec l'Esprit de Dieu. Il leur donnait là-dessus à la fois l'exemple et le précepte. Nul ne travaillait plus que lui, nul ne priait plus que lui. Sa vie réglée et méthodique lui donnait du temps pour tout.

Cela nous explique la profondeur de son influence. Il agissait sur les étudiants par son caractère plus encore que par son enseignement. Certes, le professeur avait en lui des vertus rares. Je ne saurais mieux faire que de répéter ici le témoignage que je lui ai rendu, dans une douloureuse occasion (2).

« L'élévation et l'étendue de ses vues, la sûreté et la loyauté de sa science, l'intelligence supérieure avec laquelle il comprenait les systèmes, les exposait et les jugeait, la clarté lumineuse avec laquelle il montrait l'enchaînement des faits et la logique des idées dans l'histoire, sa parole toujours facile et élégante, aisément animée et parfois émue jusqu'à l'éloquence ; enfin, tout un rare ensemble de qualités soit de fond, soit de forme, faisaient de lui un professeur qu'on n'était

(1) Le principe théologique de Schleiermacher *Rev. théol.*, 1870, p. 257 ; *Hist. d. Dogm.*, I, p. 142.

(2) Allocutions prononcées aux funérailles de François Bonifas, p. 13.

jamais las d'entendre, et qu'on n'entendait jamais sans un grand profit à la fois intellectuel et religieux. Et tous ces beaux dons étaient ornés, selon le mot d'un apôtre, d'une modestie pleine de simplicité et d'attrait. »

Toujours accueillant pour les étudiants, toujours disposé à entrer dans leurs préoccupations, toujours préoccupé de leur avancement spirituel en même temps que de leurs progrès en savoir ; les attirant par son affection, par la simplicité et la ferveur de sa foi, par la confiance avec laquelle il acceptait l'expression de leurs sentiments et leur faisait part de ses propres expériences ; très ferme et très net dans ses convictions, toujours prêt à les défendre et à montrer l'erreur des opinions contraires, mais jamais impatienté d'en entendre la franche exposition ; il gagna bientôt, tout jeune qu'il était, une véritable autorité sur les étudiants.

On publie ici celui de ses cours qui fut le plus goûté de ses auditeurs. Bonifas avait la plume facile et naturellement élégante. Il écrivait volontiers ses leçons avant de les dire, rédaction rapide qu'une improvisation animée développait et complétait. S'il avait vécu, cette histoire des dogmes aurait singulièrement gagné à être préparée par lui-même, comme il en avait le projet, en vue de l'impression (1). Aucun des écrits

(1) Bonifas se proposait aussi de publier un jour son *Histoire de la théologie allemande au XIXe siècle*, dont le succès était grand, et qui pourrait être si utile. Voici la liste de ses divers travaux :

Etude sur l'Expiation, d'après les épîtres de saint Paul et les paroles de Jésus-Christ, 1861.

Etude sur la théodicée de Leibniz, 1863 ;

De Petrarcha restaurandæ ecclesiæ prænuntio, 1864.

La doctrine de la Rédemption dans Schleiermacher, 1865.

Essai sur l'unité de l'enseignement apostolique, 1866.

qui ont paru depuis dans ce domaine ne lui serait demeuré inconnu, et l'ouvrage eût été au courant des nouveaux résultats plus qu'il ne l'est sur certains points, éclairés depuis par de nouvelles découvertes et de nouveaux travaux. Le fond fût resté le même dans ses traits généraux et essentiels. Tel qu'elle est, cette histoire n'a point vieilli pour nous, et comble heureusement une lacune. Il faut remercier M. Bianquis d'avoir apporté tant de soin et de persévérance à enrichir notre littérature théologique d'un si précieux travail.

CH. BOIS.

De la valeur religieuse des doctrines chrétiennes, 1869.

Plusieurs articles dans la *Revue théologique*, dont il fut pendant plusieurs années le directeur :

Le principe théologique de Schleiermacher (1870).

Un nouvel essai d'apologétique (1873).

Histoire des protestants de France, de 1861 à 1874.

La théologie en Allemagne au XIXe *siècle* (1875-1876).

Alexandre Vinet (1876).

L'Église chrétienne des premiers siècles (1878).

La doctrine de la Trinité dans les Saintes Écritures (1878).

Et un assez grand nombre d'articles bibliographiques.

AVANT-PROPOS DU RÉDACTEUR

Durant le cours de son professorat à la Faculté de Montauban, M. Bonifas a enseigné à trois reprises l'*Histoire des Dogmes* dans l'auditoire de théologie (années classiques 1868-69, 1874-75 et 1877-78). La première et la seconde fois, il a écrit son cours en entier ; la troisième fois, il s'est borné à revoir la seconde rédaction, à y apporter les modifications nécessaires, à y faire surtout de nombreuses additions, dont il couvrait, soit les marges de ses feuillets, soit des feuillets supplémentaires, soit encore de simples bandes de papier soigneusement intercalées, parmi lesquelles on se retrouve aisément, grâce à un ingénieux système de renvois.

Nous avons eu constamment sous les yeux ces deux manuscrits, le premier (celui de 1868-69) écrit tout d'une venue, le second (celui de 1874-75) rempli de surcharges. Le texte que nous avons imprimé est celui du manuscrit le plus récent, en tenant compte de tous les remaniements ultérieurs. Toutefois nous avons conservé en notes au bas des pages, quelques passages, peu nombreux d'ailleurs, du texte primitif, que le professeur avait plus tard supprimés, et qui nous ont paru présenter un intérêt spécial (1).

(1) Voir en particulier tome Ier, pages 4-5 et 74-75 ; tome II, pages 321-325 et 444-446.

Le plus souvent nous avons pu nous borner à reproduire littéralement les notes de M. Bonifas. Bien que destinées uniquement à soutenir sa mémoire, au cours de ses leçons orales, elles étaient en général rédigées avec assez de soin pour pouvoir être imprimées telles quelles. Cependant il a fallu, de temps en temps, y apporter quelques modifications de pure forme. Nous l'avons fait sans aucun scrupule, toutes les fois qu'il s'agissait de supprimer certaines expressions purement oratoires, de rétablir la correction grammaticale de certaines phrases, d'alléger ou d'éclaircir certaines formes de style.

Parfois aussi nous nous sommes cru obligé à opérer des modifications plus graves. Le style de M. Bonifas, naturellement facile et abondant, n'évite pas toujours, dans ses notes, la prolixité. Tel mot, tel tour de phrase, telle pensée est reproduite jusqu'à satiété. Cette ampleur, fatigante à la lecture, était sans inconvénient, offrait même de grands avantages dans la bouche du professeur : grâce à la répétition, les développements pénétrent mieux dans l'esprit des auditeurs, sont plus facilement saisis et fixés par la plume des élèves. Mais, dans un ouvrage imprimé, il fallait condenser : nous nous le sommes permis au besoin. Néanmoins, nous n'avons usé de cette liberté qu'avec la plus grande réserve. Le lecteur trouvera peut-être qu'en plusieurs endroits la pensée aurait gagné à être rendue plus concise encore. M. Bonifas l'eût fait certainement s'il avait préparé lui-même la publication de son cours. Mais on comprendra que nous ayons dû borner au strict nécessaire de semblables remaniements de texte.

Esprit amoureux d'ordre et de clarté, M. Bonifas semait ses notes de nombreuses divisions. Les 1°, 2°, 3°..., les A, B, C..., les *a*, *b*, *c*..., abondent dans ses manuscrits. En outre, un très grand nombre de mots — plusieurs dans chaque phrase — sont soulignés à la plume, quelques-uns de deux ou trois traits, suivant leur importance. Nous avons conservé plusieurs de ces divisions et marqué aussi, par des caractères spéciaux, les mots saillants de la plupart des paragraphes. Il nous a semblé que nous devions respecter ainsi, dans la mesure du possible, jusqu'aux dispositions extérieures du texte que nous avions sous les yeux. Le lecteur nous excusera si, dans cet ordre d'idées, nous lui paraissons être resté en deçà ou allé au delà du nécessaire.

Partout où nous l'avons cru utile, nous avons indiqué les sources auxquelles étaient puisées les citations. Ces sources n'étaient jamais mentionnées sur le manuscrit du professeur. Les retrouver, soit dans les ouvrages originaux, soit dans les *Histoires des Dogmes* allemandes où M. Bonifas les avait prises, a été la partie la plus longue et la plus ingrate de notre travail. Nous avons dû rectifier quelques-unes de nos citations. Il se peut que quelque inexactitude nous ait encore échappé. Sur ce point aussi nous réclamons l'indulgence du lecteur.

Nous ne nous sommes pas attribué le droit de compléter, même par des notes, les points sur lesquels des découvertes ou des publications récentes ont jeté un nouveau jour. Pour n'en citer qu'un, il est évident que l'auteur eût tenu grand compte, dans son exposition de la théologie patristique, de la *Didachè tôn Apostolôn*, retrouvée depuis sa mort. Nous avons cru

que notre rôle devait se borner à mettre en lumière, le plus fidèlement possible, l'œuvre même de M. Bonifas.

L'ouvrage que nous offrons au public reste donc certainement bien au-dessous de ce qu'il aurait été, si notre regretté maître l'eût mené à bonne fin. Tel que nous le publions, nous pensons qu'il peut rendre service à l'Église, particulièrement aux pasteurs et aux étudiants en théologie, et nous appelons sur lui la bénédiction de Dieu.

Le Rédacteur.

INTRODUCTION [1]

§ Ier. — DÉFINITION ET JUSTIFICATION DE L'HISTOIRE DES DOGMES.

Pour répondre à cette question : *Qu'est-ce que l'Histoire des Dogmes ?* Il faut commencer par nous demander : *Qu'est-ce qu'un dogme ?* Nous verrons ensuite comment les dogmes peuvent avoir une *histoire*.

Le mot grec δόγμα, d'où nous avons fait le mot *dogme*, vient du verbe δοκέω (au participe parfait passif, δεδογμένον), *paraître vrai*, ou *sembler bon*. Il signifie : ce qui a paru vrai ou vraisemblable, — ce qui a été cru ou pensé, — ou encore ce qui a été jugé utile, opportun, — ce qui a été décidé ou décrété.

A. — Aussi ce mot se rencontre-t-il chez les CLASSIQUES avec la double acception d'*opinion* ou de *décret*. La première, toutefois, est la plus fréquente.

(1) On trouvera les trois premiers paragraphes de cette introduction résumés, et le dernier presque textuellement reproduit par M. Bonifas lui-même, à l'article DOGMES (Histoire des), dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses*. Nous nous sommes permis d'emprunter à cet article, pour compléter le § IV, un certain nombre d'indications bibliographiques, naturellement négligées par le professeur dans les notes qu'il rédigeait en vue de ses leçons orales.

(*Réd.*)

Il désigne, en particulier, les *opinions des philosophes*. Les doctrines professées par les stoïciens, par exemple, s'appellent τὰ δόγματα τῆς Στοᾶς. Marc-Aurèle dans son traité Εἰς ἑαυτόν (II, 3), après avoir exposé ces doctrines, ajoute : ταῦτα σοι ἀρκείτω, ἀεὶ δόγματα ἔστω. Ce terme emporte ici l idée d'une vérité incontestable. Le mot δόγμα s'applique, en effet, quelquefois aux vérités reconnues par tous les hommes, et revêtues, à ce titre, d'une autorité indiscutable, à ce que nous appelons les *axiomes*, ou vérités premières. Ainsi, Platon, dans son *Cratyle*, dit τὰ τῶν ἀνθρωπῶν δόγματα. Voilà pourquoi les stoïciens affectaient d'employer ce mot. — Sextus Empiricus oppose les ἐμπειρικοί, les philosophes qui se bornent à constater les faits de l'expérience, aux δογματικόι, c'est-à-dire à ceux qui partent de certains principes dont la vérité est absolue à leurs yeux, ou qui obéissent à certaines opinions préconçues.

Nous retrouvons le mot *dogma*, avec le même sens, dans la langue philosophique des latins ; dans Sénèque et dans Cicéron. Par exemple, Cicéron (*Quæst. academ.*, II, 9) s'exprime ainsi : *Sapientia neque de se ipsâ dubitare debet, neque de suis decretis quæ philosophi vocant dogmata.*

B. — Dans le Nouveau Testament, le mot δόγμα se rencontre le plus souvent avec le sens de *décret*. Ainsi dans Luc, II, 1, ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου (Cf. Actes XVII, 7, dans la scène de l'émeute à Thessalonique : ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος). Dans Act. XVI, 4, les décisions prises par les apôtres et les anciens, dans la conférence de Jérusalem, sont appelés τά δόγματα τὰ κεκριμένα. — Quelquefois aussi le mot δόγμα s'applique aux *lois* et *ordonnances* de Moïse : par exemple, νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν (Eph. II, 15). Jamais il ne désigne la *doctrine chrétienne*, objet de la prédication des apôtres et de la foi des fidèles. Pour

désigner cette doctrine, les écrivains du Nouveau Testament emploient les termes suivants : εὐαγγέλιον, κήρυγμα, λόγος τοῦ θεοῦ.

C. — Les Pères de l'Eglise sont les premiers à se servir du mot δόγμα en parlant de la religion chrétienne.

a) Chez *les plus anciens* d'entre eux (IIe et commencement du IIIe siècles), le mot δόγμα désigne le *Christianisme* dans son ensemble, avec sa doctrine et sa morale, — l'enseignement de Jésus-Christ et des apôtres, par opposition à la loi et à la religion de Moïse. Ainsi, Ignace (*Ep. ad Magn.*, cap. 13) : τὰ δόγματα τοῦ Κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων. Quelquefois, la religion chrétienne est désignée, dans les écrits des Pères de cette époque, par le singulier, avec l'article, τὸ δόγμα, ou encore τὸ θεῖον δόγμα. (Clém. Alex., *Pædag.*, I, 1). Ce terme implique alors, ainsi que cela arrive, nous l'avons vu, chez les classiques, l'idée d'une vérité absolue, incontestable, et faisant autorité pour tous. Le christianisme est la vérité absolue, précisément parce qu'il est une vérité divine et révélée.

b) Dans les écrits des Pères d'une *époque postérieure* (IVe siècle), le mot δόγμα prend un sens plus particulier et plus restreint. Il désigne la *doctrine* chrétienne proprement dite, — c'est-à-dire les vérités enseignées dans le christianisme, — pour la distinguer, soit des préceptes de la morale chrétienne, soit de la vie et de la pratique conformes à cette doctrine et à ces préceptes. Par exemple, Grégoire de Nysse distingue dans la religion chrétienne *la doctrine*, ou *les doctrines* (τὸ σωτήριον δόγμα, τὰ δόγματα), et *la morale* (τὸ ἠθικὸν μέρος). Cyrille de Jérusalem (*Catéch.*, IV, 12), opposant le δόγμα à la πρᾶξις, fait consister la vraie religion en ces deux choses : une saine doctrine et une conduite irréprochable : ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ τῶν δύο τούτων συνέστηκεν, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν (Cf. Chrysost., *Homel.*, 27).

On oppose aussi quelquefois le mot δόγμα au mot κήρυγμα, et il désigne alors l'exposition raisonnée et scientifique de la doctrine chrétienne, son *enseignement* approfondi et *philosophique*, par opposition avec la prédication populaire (Basile de Césarée, *De Spiritu sancto*, c. 27).

D. — Le mot δόγμα en vint enfin à désigner, dans la LANGUE ECCLÉSIASTIQUE, les *vérités crues et officiellement enseignées* dans l'Eglise, par opposition aux opinions particulières des docteurs et aux fausses doctrines de l'hérésie. — C'est dans ce sens que nous l'emploierons nous-mêmes (1).

(1) Ici se placent, dans la *première rédaction* du cours de M. Bonifas, quelques développements, qui ont été supprimés plus tard, sans doute pour donner plus d'unité à l'exposition, mais que nous croyons devoir, vu leur importance, rétablir en note. (*Réd.*)

« Ces variations dans le sens du mot *dogme* sont le signe de l'importance toujours croissante que l'Eglise attachait à sa doctrine. Et elle était fondée à agir ainsi, car les grandes vérités, objets de la foi, ont, dans la religion chrétienne, une importance qu'elles n'ont dans aucune autre religion. Le polythéisme grec ou romain, par exemple, avait fort peu de doctrines positives : tout se bornait à une mythologie très poétique, mais incohérente et vague, variable et sans formes arrêtées. La religion de l'Inde étouffe également l'enseignement religieux sous le symbolisme. Dans toutes les religions anciennes, on demandait moins au peuple l'adhésion à certaines vérités que la pratique de certaines cérémonies. Le centre de la vie religieuse n'était pas la *doctrine*, mais le *rite*. — Le judaïsme constituait, sans doute, un progrès ; il offrait aux fidèles une révélation positive, précise. Le grand dogme de l'unité de Dieu, celui de la création et la promesse du Messie tenaient une place dans la vie religieuse. Pourtant c'était encore la loi avec ses préceptes moraux, l'institution lévitique avec ses ordonnances rituelles, qui jouaient le principal rôle. — Dans le christianisme, au contraire, c'est la foi et les grandes vérités, objets de la foi, qui sont la chose essentielle.

» Il est aujourd'hui, je le sais, une école qui prétend le contraire et fait très bon marché de la doctrine chrétienne. C'est là, pense-t-on, chose tout à fait secondaire dans le christianisme. La religion de Jésus n'est pas un ensemble de doctrines, c'est un esprit nouveau, une vie nouvelle, un principe fécond, jeté comme une puissance de progrès dans le monde pour le transformer et le sanctifier. Cette opinion, sous une apparence de vérité cache une erreur dangereuse. Sans doute, le christianisme est esprit et

De tout ce qui précède, il résulte qu'une double idée est contenue dans le mot *dogme*, ainsi appliqué à l'enseignement de l'Eglise :

1° L'idée d'une *vérité divine*, révélée d'en haut aux hommes ;

2° L'idée d'une *formule scientifique*, au moyen de laquelle l'Eglise exprime cette vérité comme étant l'objet de son enseignement et de sa foi.

Ceci nous conduit à distinguer dans le dogme deux éléments qu'il importe de ne pas confondre :

1° Un élément *objectif* et *divin* : les faits ou les vérités donnés par la révélation biblique, et qui sont les objets de la foi qui sauve ;

2° Un élément *subjectif* et *humain* : la formule servant à exprimer ces vérités ou ces faits.

Le premier de ces éléments, qui constitue le contenu essentiel et religieux du dogme, ne saurait changer, car

vie, c'est une puissance féconde de régénération et de salut ; mais cette vie nouvelle découle de certains faits, dont les doctrines chrétiennes sont l'expression. Ces faits, c'est la vie, c'est la mort et la résurrection de Jésus-Christ, c'est la rédemption accomplie sur le Calvaire et l'effusion du Saint-Esprit dans le cœur. Sans la personne et sans l'œuvre de Jésus-Christ, sans le mystère de l'Homme-Dieu et sans le mystère de la Croix, il n'y a pas de vie chrétienne possible, et j'ajoute, pas de vie religieuse digne de ce nom. Supprimez les grands objets de la doctrine chrétienne, vous avez supprimé le christianisme lui-même. Vous ne pouvez pas plus séparer la vie chrétienne de la vérité chrétienne, que vous ne pouvez séparer le fleuve de sa source, et l'arbre de sa racine. Cela tient à la nature même de la doctrine chrétienne, qui n'est pas un ensemble de vérités abstraites ou de froides spéculations, mais un ensemble de réalités vivantes, avec lesquelles l'âme tout entière entre en contact, et dont se nourrit la vie spirituelle. Le christianisme est, avant tout, un fait et une personne, une rédemption et un Rédempteur. La doctrine chrétienne est un fait, Dieu se donnant à nous en Jésus-Christ ; et la morale chrétienne est un fait, le don de notre cœur à Dieu. Or, les dogmes chrétiens ne doivent être que l'énonciation de ces grands faits et de ces grandes vérités du salut. On comprend dès lors que l'Eglise ait, dès le commencement, attaché une grande importance à ses dogmes, et qu'elle ait placé au rang de ses premiers devoirs celui de les affirmer et de les défendre. »

un fait historique et une vérité révélée demeurent toujours également vrais. On ne refait pas l'histoire, en sorte qu'un fait historique, une fois constaté, reste acquis pour toujours. Et quant aux vérités divines que Dieu nous a révélées, elles sont éternelles et immuables comme lui.

Le second élément change, au contraire, et se modifie avec l'esprit humain lui-même. Notre esprit se développe sans cesse; il subit les influences diverses des milieux et des circonstances; la connaissance qu'il acquiert de la vérité est nécessairement fragmentaire, successive, imparfaite, et, comme il est sujet à l'erreur, il lui arrive souvent de se tromper. Il a donc souvent à se corriger, et il a toujours à apprendre. Cela est vrai, surtout quand il s'agit de ces choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, qui ne sont point montées au cœur de l'homme, et sur lesquelles les anges se penchent, sans pouvoir en découvrir le fond. Dans ce champ infini, les progrès sont infinis aussi. Sans doute, la révélation biblique est complète; elle contient tous les faits et toutes les vérités du salut; mais notre esprit est borné ; il ne peut en saisir du premier regard ni toutes les richesses ni toutes les harmonies.

La Bible, comme la nature, est un livre immense, qu'il nous faut déchiffrer ligne après ligne. La nature ne change pas, et cependant la science de la nature se développe, se complète et se perfectionne sans cesse. On découvre des faits nouveaux, on étudie plus exactement les faits déjà connus, on les explique mieux, en les ramenant à des lois plus constantes et plus générales, en les faisant rentrer dans l'unité d'un système bien enchaîné. Or, la foi entreprend, à l'égard des faits et des vérités de la révélation, tout un long travail de recherches, de découvertes, d'assimilation et de systématisation, analogue à celui que l'esprit humain entreprend à l'égard de la nature.

Ce travail est légitime, il est nécessaire, et l'Eglise obéit, en s'y livrant, tout à la fois à une loi intérieure ou *psychologique*, et à une loi extérieure ou *historique*.

I. — L'assimilation et la systématisation des vérités et des faits évangéliques s'imposent d'abord à l'Eglise comme au chrétien, en vertu d'une *loi primitive* et universelle de la nature humaine. C'est l'instinct et le besoin de l'homme de faire succéder aux données confuses et incohérentes de l'expérience immédiate les notions claires et bien enchaînées de la science, à la connaissance intuitive, la connaissance raisonnée et réfléchie. Dans tous les domaines, la vie et l'expérience de la vie précèdent les recherches et les formules de la science. On vit, on parle, on agit avant de raisonner sur les lois de la vie, de la parole et de l'action. On a observé les phénomènes naturels avant d'essayer de faire le système de la nature. Il y a eu des orateurs, des poètes, des artistes avant qu'on ait songé à faire la théorie de l'éloquence, de la poésie et des arts. C'est en étudiant les chefs-d'œuvre des grands maîtres, en cherchant à se rendre compte de leurs procédés et de leurs méthodes, que l'on a fait la théorie de l'art dont ils avaient donné les modèles.

Il en est de même dans le domaine de la religion. L'expérience religieuse précède la réflexion religieuse ; la vie chrétienne précède la science chrétienne. Le chrétien commence par croire avant de réfléchir sur l'objet de sa foi. Il entre d'abord en contact avec les grandes réalités du salut ; il éprouve dans sa vie la puissance sanctifiante de l'Evangile. Mais il vient une heure où l'esprit réclame ses droits, où la foi aspire à se rendre compte de son objet, à prendre conscience d'elle-même d'une manière raisonnée et scientifique. Et plus le croyant sent le prix de sa foi, plus il aspire à s'approprier tous les trésors qu'elle renferme. Il

veut en pénétrer et en posséder l'objet d'une manière toujours plus complète et plus vivante. Un sûr instinct l'avertit que chaque progrès qu'il fera dans la connaissance de cet objet sera aussi un progrès dans la vie.

Et on comprend qu'il en soit ainsi, car l'objet de la foi chrétienne n'est pas une abstraction vide, une vérité stérile et morte. C'est une réalité vivante et vivifiante ; c'est Dieu lui-même, avec toutes ses grâces et tout son amour ; c'est le cœur de Dieu s'offrant au cœur de l'homme ; c'est Dieu se donnant à nous tout entier en son Fils Jésus-Christ ; c'est la personne vivante du Sauveur, avec tous les trésors de paix, de force et de vie spirituelle qu'elle renferme.

S'il est vrai de dire que tout progrès dans la connaissance de la vérité qui est en Christ a pour résultat un progrès dans la vie chrétienne, il n'est pas moins vrai de dire que tout progrès dans la vie chrétienne amène aussi un progrès dans la connaissance de la vérité, tant ces deux choses, la vérité et la sainteté, sont étroitement unies. Jésus-Christ, qui a dit lui-même : « Je suis la Vérité, » n'a-t-il pas dit aussi : « Je suis la Vie ? » Et encore : « Sanctifie-les, ô Père, par ta vérité ; ta Parole est la Vérité. »

C'est donc dans l'intérêt même de sa vie religieuse que le croyant s'efforce d'avoir une connaissance toujours plus exacte et plus complète de la vérité qui est l'objet de sa foi. Il veut faire l'inventaire de ses richesses et les connaître toujours mieux afin de mieux en jouir et de mieux en vivre. Croître dans la connaissance de sa foi est pour le chrétien un besoin, un devoir et une nécessité.

L'Eglise, qui est la société des chrétiens, éprouve le même besoin, obéit au même devoir, cède à la même nécessité. Elle a commencé, elle aussi, par la foi. Elle a eu ses fidèles et ses martyrs avant d'avoir ses théologiens. Mais un jour est venu où elle a senti le besoin de se rendre

compte, d'analyser l'objet de sa foi, d'en contempler toutes les richesses, d'en sonder toutes les profondeurs et d'en saisir les divers éléments, dans leur majestueuse et vivante unité. Elle a donc entrepris le même travail d'assimilation et de systématisation de la vérité qui s'impose à tout chrétien.

Seulement, l'Eglise est, mieux que le simple fidèle, en situation de poursuivre ce travail et de le mener à bonne fin. Et cela pour deux raisons :

1° Ce travail est immense : ni l'existence ni les forces d'un homme n'y sauraient suffire. Mais, tandis que le chrétien n'a devant lui que les quelques années d'une courte vie, l'Eglise a pour elle la suite indéfinie des siècles. Elle poursuit de génération en génération cette œuvre, qu'une seule génération ne pourrait accomplir. Elle lègue à l'avenir le trésor accumulé des expériences du passé, et les progrès déjà réalisés servent de point de départ à des progrès nouveaux ;

2° Ce n'est pas tout. Chaque chrétien ne peut saisir de la vérité que ce qui correspond à la nature particulière de son esprit et de son individualité, bornée de toutes parts. L'Eglise, au contraire, renferme dans son sein une innombrable diversité d'individualités chrétiennes, ayant chacune leurs dons et leurs aptitudes particulières, et qui, grâce à leur diversité même, peuvent comprendre tous les éléments de la vérité chrétienne et en mettre en lumière tous les aspects.

II. — Ce travail, que l'Eglise accomplit, comme le simple fidèle, pour répondre aux besoins de sa vie religieuse, s'impose encore à elle comme un devoir que lui commande la nature même de la *mission* dont elle est chargée dans le monde.

Répandre la connaissance du salut, amener les hommes

à la vie de la foi, développer et perfectionner cette vie chez ceux qui ont déjà commencé à en vivre, voilà quelle est la mission de l'Eglise. Pour la remplir, il faut qu'elle proclame et affirme hautement la vérité qui sauve; il faut qu'elle la définisse, qu'elle la formule de la manière la plus exacte et la plus complète possible, afin de la protéger contre toutes les atteintes et de la maintenir énergiquement en face de ceux qui la contestent ou qui la nient.

C'est là ce que l'Eglise a été obligée de faire dès le commencement. Dès le commencement, en effet, elle s'est trouvée en présence de deux sortes d'adversaires également redoutables et qui faisaient courir à la vérité chrétienne les mêmes périls :

1° *Au dehors*, les incrédules, les négateurs, les ennemis déclarés, — les *juifs* et les *païens* au commencement de l'ère chrétienne, lesquels ont eu, sous des noms divers, des successeurs dans tous les siècles ;

2° *Au dedans*, les hérétiques, — les *ébionites* et les *gnostiques* des premiers siècles, dont les négations et les erreurs se sont perpétuées aussi sous diverses formes jusqu'à notre temps.

A. — Il fallait, et il faut encore, défendre la foi contre les attaques des premiers, qui emploient tour à tour contre elle les armes de la raillerie et de la science. — Et, pour défendre la foi :

a) Il faut commencer par la *définir*, par en déterminer avec précision l'objet, — afin d'en rétablir les vrais éléments défigurés, sciemment ou non, par les adversaires ;

b) Il faut aussi la *justifier*, en montrer la vérité, faire voir que ces doctrines, qui paraissent aux hommes une folie, renferment la vraie sagesse et se légitiment devant la raison et la conscience, au lieu de se contredire, — afin

de réfuter le reproche d'absurdité souvent lancé contre les vérités chrétiennes.

c) Il faut enfin montrer le magnifique *enchaînement* qui fait des vérités de la foi un organisme vivant, une lumineuse et puissante unité, — afin de réduire à néant les accusations d'incohérence et de contradiction que formulent contre elle les adversaires.

Ce sont les nécessités de l'Apologétique, ainsi que nous le verrons bientôt, qui ont tout d'abord conduit l'Eglise à formuler et à systématiser sa doctrine.

B.— Mais les adversaires du dedans sont plus dangereux encore que ceux du dehors, parce qu'ils se dérobent sous de trompeuses apparences. Les traîtres qui livrent secrètement la place à l'ennemi sont cent fois plus à redouter que les soldats qui l'assiègent du dehors : de même les faux docteurs qui défigurent et détruisent la foi chrétienne, tout en se réclamant du nom de Christ, et en prétendant interpréter plus fidèlement sa doctrine, font plus de mal que les incrédules déclarés, qui attaquent ouvertement Jésus-Christ et son Evangile.

a) L'Eglise se trouva aux prises, dès le commencement, avec cette autre sorte d'adversaires. Pour défendre contre eux la vérité chrétienne, il fallait la formuler avec une précision plus rigoureuse, affirmer d'une manière expresse les vérités qui se trouvaient défigurées, compromises ou méconnues, et surtout formuler les points contestés de la foi avec une clarté suffisante pour prévenir toute équivoque et tout malentendu.

Les formules dogmatiques employées par l'Eglise ont été des travaux de défense élevés autour du sanctuaire, des vases protecteurs destinés à conserver le vin généreux de l'Evangile, et à l'empêcher de s'altérer ou de se perdre. Bien fou serait celui qui voudrait renverser ces murailles,

sous prétexte qu'elles se dressent comme une barrière ! La place démantelée serait bientôt envahie de tous les côtés à la fois. Bien insensé, celui qui voudrait briser ce vase, sous prétexte que la matière en est grossière et la forme disgracieuse ! La précieuse liqueur se répandrait aussitôt et serait perdue sans retour.

Il est de mode, aujourd'hui, de s'élever contre les formules, contre les définitions et les affirmations dogmatiques, mais ces formules sont nécessaires. On ne peut pas plus s'en passer qu'on ne peut se passer de la parole pour exprimer sa pensée ; elles sont aussi indispensables que les signes en algèbre et les figures en géométrie. Sans doute, ce qui importe, ce ne sont pas les formules en elles-mêmes, ce sont les grandes réalités, objet de la foi et source de la vie des âmes. Mais ces réalités ont besoin d'être formulées d'une manière claire et intelligible, pour devenir accessibles à notre intelligence et agir sur notre cœur. Les formules ne sont qu'un moyen de conserver et de retenir les vérités salutaires de l'Evangile ; mais c'est un moyen auquel on ne saurait renoncer sous peine de voir la vérité qui sanctifie et qui sauve devenir insaisissable et s'évanouir en fumée.

L'Eglise a compris cette nécessité de formuler sa foi, afin de la protéger contre les négations et les erreurs qui pouvaient la compromettre. Aussi a-t-elle eu soin d'affirmer et de préciser les divers points de sa doctrine, à mesure qu'ils étaient contestés ou mis en péril par les hérésies. On n'a pas besoin d'affirmer ou de défendre ce qui n'est contredit ni contesté par personne. Mais s'il est une vérité attaquée ou méconnue, c'est celle-là qu'il importe avant tout de proclamer et de maintenir avec force.

Voilà pourquoi chaque hérésie nouvelle a provoqué par ses négations des affirmations de l'Eglise ; et, par là, elle a amené un progrès dans la fixation du dogme ecclésiastique.

Nous constaterons qu'à chaque grande hérésie correspond dans l'Eglise un nouveau travail dogmatique. Nous verrons que c'est précisément pour combattre les hérétiques, pour affirmer ce qu'ils nient et pour fortifier les points menacés par eux, que l'Eglise a successivement affirmé et formulé avec précision les divers articles de sa doctrine, demeurés indéterminés jusque-là.

Ainsi, les nécessités de la Polémique n'ont pas joué un moindre rôle que celles de l'Apologétique.

b) Ce n'est pas d'ailleurs par ses négations seulement, c'est aussi par ses affirmations que l'hérésie a exercé une influence importante dans le développement du dogme.

Il y a, en effet, au fond de toutes les hérésies, une certaine part de vérité. Il n'y a point ici-bas d'erreur absolue; elle demeurerait sans prise sur l'esprit humain, qui est fait pour la vérité. L'erreur, on l'a dit, n'est quelquefois qu'une demi-vérité; quelquefois aussi, c'est une vérité qu'on grossit outre mesure. Vérité dans les deux cas, soit diminuée, soit exagérée. Cet élément vrai, qui est au fond de toute erreur, est ce qui en fait la force et le succès. Il en est ainsi pour les grandes hérésies chrétiennes, comme pour toutes les erreurs qui ont trouvé des disciples. Les hérésies, tout en méconnaissant certains faits ou certains éléments essentiels de la vérité chrétienne, en ont relevé d'autres, trop négligés jusque-là, et les ont mis en lumière.

Par là, elles ont rendu un véritable service à l'Eglise, en attirant ses regards sur des points inaperçus, en l'amenant à combler les lacunes de son propre enseignement, à faire sa place légitime à chacun des éléments de la vérité, et à donner satisfaction à certains besoins des esprits ou des âmes auxquels l'hérésie avait, sciemment ou non, cherché à répondre.

L'historien Hagenbach a comparé, non sans raison, le rôle des hérésies dans le développement du dogme au

rôle de certaines maladies, qui produisent une crise salutaire au développement de l'organisme. Les énergies vitales en sont comme renouvelées. C'est un coup de fouet, un stimulant efficace, qui donne une impulsion féconde et comme un nouvel élan au développement physique. Les hérésies qui se sont produites dans l'Eglise ont souvent été pour elle des crises analogues, des stimulants et des avertissements salutaires. L'Eglise semblait s'endormir dans une sécurité trompeuse ; le travail dogmatique paraissait arrêté dans son sein ; elle ne sentait ni les lacunes, ni les insuffisances, ni les imperfections de sa dogmatique officielle. Mais voici une grande hérésie qui surgit et qui fait courir à la vérité de sérieux dangers. L'Eglise alors se réveille, elle secoue sa torpeur, elle sent ce qui lui manque, elle entreprend une révision sérieuse de sa doctrine, elle en comble les lacunes, elle en corrige les formules défectueuses. — L'hérésie rend donc service à l'Eglise, en ce qu'elle la tient, en quelque sorte, toujours en haleine, la contraint à faire sur la dogmatique un incessant travail de révision et d'amélioration, et la force à accomplir toujours de nouveaux progrès.

Ce travail de fixation et de systématisation, dont nous venons de constater la légitimité et la nécessité, l'Eglise le poursuit d'une double manière :

1° Tantôt elle se contente d'*affirmer* les faits et les vérités du salut, tels que nous les donnent les saintes Ecritures, sans y rien ajouter. Elle n'explique pas, elle constate ; elle ne discute pas, elle affirme ; elle ne définit le fait ou la vérité dont il s'agit que dans la mesure où cela est indispensable pour l'énoncer ;

2° Tantôt, elle ne se contente pas d'affirmer les objets de la foi, elle les explique, les justifie, en donne la théorie et la formule scientifique.

A. — Dans le premier cas, le dogme ecclésiastique se confond jusqu'à ne faire qu'un avec le fait ou la vérité révélée. On peut l'accepter ou le rejeter ; on ne peut le modifier : ce serait le détruire.

Le développement et le *progrès* consistent alors en ceci, que l'Eglise proclame des faits ou des vérités qu'elle n'avait point encore mis en lumière. L'Eglise, en effet, ne proclame pas à la fois et d'un seul coup tous les objets de la foi chrétienne. Elle commence par affirmer les faits fondamentaux, les vérités essentielles. Puis, à mesure que grandit sa connaissance des Ecritures et que s'enrichissent ses expériences chrétiennes, à mesure aussi que les circonstances et les nécessités de la défense de la foi l'y obligent, elle affirme et détermine successivement les autres points particuliers de la doctrine évangélique.

B. — Dans le second cas, le dogme ecclésiastique est un produit de la réflexion humaine. Il contient une formule théologique, contestable et variable comme tout ce qui est humain, et qu'il faut distinguer avec soin des données immuables de la Révélation qui en sont le point de départ et le contenu essentiel.

En ce cas, le dogme lui-même — j'entends la formule théologique qui sert à exprimer la vérité religieuse et à en rendre compte — est capable de développement. Il y a *progrès*, lorsque cette formule suppose une observation plus exacte des faits ; lorsque les divers éléments de la vérité dont il s'agit sont énumérés et analysés d'une manière plus complète ; lorsqu'on fait à chacun, d'une manière plus équitable, la place qui lui appartient ; lorsqu'on saisit et qu'on exprime mieux l'enchaînement organique de ces faits, le lien et l'harmonie de ces vérités entre elles ; enfin, et d'une manière plus générale, lorsque la formule scientifique devient plus précise, plus exacte, plus transparente,

lorsqu'elle serre de plus près le fait ou la vérité qu'elle exprime, comme un vêtement qui dessine tous les contours du corps qu'il recouvre.

Mais, s'il peut y avoir progrès, il peut y avoir aussi *décadence* ; il peut y avoir développement dans le sens de l'erreur comme dans le sens de la vérité.

A. — Si le dogme ecclésiastique peut s'enrichir d'affirmations et de vérités nouvelles, il peut s'appauvrir aussi. Certaines vérités importantes peuvent tomber dans l'oubli, être négligées ou méconnues après avoir été proclamées et confessées hautement.

B. — Si les formules dogmatiques peuvent se perfectionner et devenir plus adéquates aux vérités qu'elles sont chargées d'exprimer, elles peuvent aussi s'altérer, — soit lorsqu'elles supposent une analyse inexacte ou incomplète des faits, lorsqu'on néglige certains éléments pour s'attacher exclusivement à d'autres, — soit lorsqu'on ajoute aux faits ou aux vérités révélés des opinions ou des erreurs humaines, — soit enfin lorsque l'explication que l'on prétend donner de ces faits, la théorie que l'on essaie de ces vérités, les altère et les dénature, ou renferme des contradictions qui la rendent inacceptable.

Il y a donc, pour le dogme ecclésiastique, un double développement possible, un développement normal et un développement malsain, un progrès dans la vérité et un progrès dans l'erreur. L'Eglise ne sait pas toujours se défendre de l'hérésie. L'histoire des dogmes et celle des hérésies se mêlent et se pénètrent parfois, comme deux fleuves coulant sur la même pente, et qui souvent confondent leurs eaux.

Même en évitant l'erreur, l'Eglise peut rencontrer un autre écueil, l'*intempérance théologique*, l'abus des formules abstraites, — qui produit un intellectualisme aride,

une orthodoxie stérile et morte. On met alors à la place des saintes réalités de la foi, des mots vides et de creuses formules. La notion même de la foi s'altère, en même temps que son objet. La foi vivante, qui est un acte et un don du cœur, est remplacée par une froide adhésion de l'esprit à des vérités imposées du dehors, aux sèches définitions de la scolastique.

On comprend maintenant comment les dogmes peuvent avoir une histoire. Tout ce qui se développe, tout ce qui est soumis à la loi de la transformation, du perfectionnement, du progrès et de la décadence, a une histoire. Raconter le développement progressif de la doctrine ecclésiastique, à travers les influences diverses qu'elle a subies, en marquer les étapes successives, en constater les résultats, en faisant la part de l'erreur et celle de la vérité, telle est la tâche de l'histoire des dogmes.

Nous définirons donc cette science de la manière suivante :

L'histoire des dogmes est l'*histoire de la fixation et de la systématisation progressive de la vérité chrétienne, sous la forme d'articles de foi officiellement promulgués par l'Eglise et appelés dogmes.*

---

§ II. — RAPPORTS DE L'HISTOIRE DES DOGMES AVEC LES AUTRES DISCIPLINES THÉOLOGIQUES

Les sciences théologiques forment un ensemble organique, un vaste corps, où tout se lie, se correspond et s'enchaîne. Elles ont toutes le même point de départ, le fait

du salut, qui est l'objet commun de toutes leurs recherches. Elles ont aussi le même but, la réalisation du salut dans le monde, qui est le terme commun et dernier de tous leurs efforts. Comme, dans un corps organisé, tous les organes travaillent à l'entretien de la vie, de même toutes les sciences théologiques travaillent ensemble à l'entretien et au développement de la vie de l'Eglise.

On peut grouper diversement ces diverses sciences; mais toutes les classifications qu'on en donne s'accordent en ce point, qu'elles reconnaissent trois (ou quatre) branches principales de la théologie.

I. La théologie *historique*, — à laquelle se rattache la théologie *exégétique*, dont on la sépare quelquefois — qui pose les fondements et amasse les matériaux de la science.

II. La théologie *systématique*, qui coordonne ces matériaux, et en fait un ensemble bien lié dans toutes ses parties.

III. La théologie *pratique*, qui recueille tous les résultats obtenus, et les applique à la vie et à l'activité pratique.

L'histoire des dogmes forme la transition entre la théologie historique et la théologie systématique; elle se rattache à la fois à l'une et à l'autre, à l'*Histoire de l'Eglise*, dont elle forme le dernier chapitre, et à la *Dogmatique*, à laquelle elle sert d'introduction.

Les liens qui unissent l'histoire des dogmes à ces deux sciences, à la première surtout, sont si étroits, qu'on l'a fait rentrer quelquefois, soit dans l'une soit dans l'autre, en lui contestant le droit de former une science distincte, au nom de ce principe, qu'il ne faut pas multiplier sans nécessité les disciplines théologiques.

A. — C'est surtout à l'Histoire de l'Église qu'on a

voulu rattacher l'histoire des dogmes. Cela se faisait toujours autrefois, et les anciens historiens de l'Eglise consacraient un chapitre, à la fin de chaque période, à l'histoire de la doctrine. Parmi les théologiens modernes, plusieurs, et des plus autorisés, tels que Schleiermacher, Neander et Hase, sont restés fidèles à ce point de vue.

Il faut reconnaître qu'on peut alléguer en sa faveur des raisons sérieuses. L'historien de l'Eglise doit s'occuper de toutes les manifestations de la vie ecclésiastique ; il ne peut donc pas ignorer ce qui concerne la doctrine, l'une des plus importantes de ces manifestations. L'historien des Dogmes, de son côté, ne peut pas ignorer l'histoire générale de l'Eglise, dont les événements ont une influence si directe sur le développement de la doctrine.

Il y a, d'ailleurs, entre les diverses manifestations de la vie de l'Eglise, la plus intime solidarité. Tous les faits qui modifient d'une manière profonde la situation extérieure de l'Eglise, ou sa vie et sa constitution intérieures, ne peuvent manquer d'exercer leur influence sur le travail dogmatique, aussi bien que sur le culte et la discipline. Et réciproquement, tous les changements importants survenus dans la doctrine ont leur contre-coup inévitable dans tous les autres domaines de la vie ecclésiastique, dans le culte, dans les mœurs, dans la discipline, dans la hiérarchie.

Il en résulte qu'on ne peut comprendre l'histoire des dogmes que si l'on connaît déjà l'histoire de l'Eglise, comme aussi l'on ne connaît à fond l'histoire de l'Eglise qu'après avoir étudié l'histoire des dogmes, qui en est la clef. Toutefois, l'objet de l'histoire des dogmes a une importance si considérable, qu'il vaut la peine de l'étudier seul. Le développement de la doctrine chrétienne a, d'ailleurs, au milieu des autres manifestations de la vie de l'Eglise, sa marche distincte, sa pysionomie propre et ses

lois particulières. Il y a là un enchaînement logique et continu, une évolution organique et rationnelle, qu'il importe de dégager, de mettre en lumière et d'exposer d'une manière suivie. L'histoire de l'Eglise ne pourrait raconter avec détail le développement du dogme, sans se surcharger de matériaux qui encombreraient et retarderaient sa marche.

Il y a donc avantage à séparer l'histoire des dogmes de l'histoire de l'Eglise, et à étudier la première après avoir étudié la seconde. L'histoire de l'Eglise fournit à l'histoire des dogmes son point de départ et son point d'appui. L'histoire des dogmes est le couronnement nécessaire de l'histoire de l'Eglise; seule, elle nous permet d'en pénétrer le sens le plus profond, et d'en recueillir l'enseignement suprême.

Ce sont deux sciences sœurs, qui doivent marcher la main dans la main. Elles s'appuient, se complètent et s'éclairent mutuellement.

B. — Quant à la DOGMATIQUE, à laquelle on a voulu rattacher aussi l'histoire des dogmes, elle ne pourrait étudier le développement historique des dogmes d'une manière approfondie qu'en risquant de sacrifier l'exposition systématique de la doctrine chrétienne, qui est et qui doit demeurer sa première tâche.

Mais il est évident que l'histoire des dogmes rend à la dogmatique les plus grands services. Elle lui sert d'introduction naturelle et de préparation nécessaire. Cela est si vrai que tous les auteurs de Dogmatiques font précéder l'exposition de chaque dogme d'un coup d'œil jeté sur son histoire. Rien, en effet, ne fait mieux pénétrer la signification profonde d'un dogme, rien n'en fait mieux comprendre la portée, et saisir les liens intimes qui l'unissent aux autres doctrines chrétiennes, que l'étude du développement pro-

gressif de ce dogme, et des diverses expressions qu'il a revêtues de siècle en siècle.

Il importe, d'ailleurs, avant d'essayer l'organisation systématique des dogmes chrétiens, de connaître les divers essais de systématisation tentés dans le passé. On profite également des résultats acquis et des erreurs commises : on recueille les premiers et on évite les secondes. Averti par ce que les anciennes formules et les systématisations anciennes avaient de défectueux, on en cherche de nouvelles, qui expriment d'une manière plus adéquate les vérités de la foi.

C'est donc entre l'histoire de l'Eglise et la dogmatique qu'il faut placer l'histoire des dogmes. Elle sert de couronnement à la première et de préparation à la seconde.

A un autre point de vue, on peut la placer entre la *théologie biblique*, qui en est le point de depart, et la *symbolique*, qui en est le terme, — deux disciplines avec lesquelles *l'histoire des dogmes* a de nombreux points de contact, mais dont il faut la distinguer avec soin.

A. — Il importe, en particulier, de préciser les rapports de l'histoire des dogmes avec la THÉOLOGIE BIBLIQUE. Ces rapports varient, en effet, avec l'idée que l'on se fait des écrits bibliques et de leur autorité.

Quant on ne voit dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament que les premiers monuments de la piété juive ou de la théologie chrétienne, produits naturels de l'esprit et de la conscience religieuse, la théologie biblique cesse d'être une science distincte ; elle rentre dans le champ de l'histoire des dogmes, dont elle devient le premier chapitre, et l'histoire des dogmes elle-même n'est plus qu'un chapitre de l'histoire générale de l'esprit humain. — Tel est, par exemple, le point de vue de l'école de Tubingue, pour qui les écrits du Nouveau Testament — dont la plupart

datent du II[e] siècle de notre ère — ne sont que le produit d'un développement purement humain, et n'ont aucune autorité religieuse particulière.

Mais, si l'on voit dans les écrits bibliques les documents authentiques d'une révélation positive ; si l'on reconnaît que les apôtres sont, comme les prophètes, des hommes inspirés d'une manière spéciale par le Saint-Esprit, et que leur parole est une parole révélatrice, faisant autorité à ce titre comme parole de Dieu, aussitôt une ligne de démarcation profonde se creuse entre la théologie biblique et l'*Histoire des dogmes*. L'enseignement apostolique n'est plus le premier essai de la théologie, le premier terme dans la série des systèmes chrétiens, c'est l'achèvement de la révélation de Dieu, c'est la véritée donnée d'en haut, qui doit être, jusqu'à la fin des siècles, l'objet de la foi qui sauve et le fondement de toute théologie chrétienne.

C'est cette manière de voir qui est la vraie. Les apôtres occupent une place à part dans l'histoire de l'Eglise, et leur enseignement occupe une place à part dans l'histoire de la doctrine chrétienne. Non seulement ce sont des témoins véridiques, qui nous disent ce qu'ils ont vu et entendu, et dont le témoignage a une valeur unique, mais ce sont aussi des hommes inspirés, à qui a été révélé tout le conseil de Dieu. Ce ne sont pas des historiens seulement, mais des révélateurs. Le Saint-Esprit, qui seul sonde les profondeurs de Dieu, leur a découvert ces mystères divins et invisibles qui se cachent derrière les faits de l'histoire évangélique, et qui donnent seuls aux faits de cette histoire leur portée et leur signification religieuse. En effet, derrière les faits que le témoignage humain peut atteindre, comme la mort et la résurrection de Jésus-Christ, il y a des faits d'un autre ordre, qui ne sont accessibles qu'au témoignage du Saint-Esprit ; par exemple, le mystère de la Croix. Ce sont ces mystères du

salut que le Saint-Esprit a révélés aux apôtres, et que ceux-ci nous ont révélés à leur tour de la part de Dieu. Voilà ce qui élève leur enseignement au-dessus de celui des docteurs de l'Eglise, quels qu'ils soient, et ce qui justifie la distinction fondamentale que nous établissons entre la théologie biblique et l'histoire des dogmes.

Toutefois, il y a un développement de la doctrine chrétienne à travers les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, de telle sorte qu'on peut dire que la théologie biblique est elle-même, par un certain côté et en un un certain sens, une histoire des dogmes. C'est que la révélation divine elle-même, étant essentiellement historique, est progressive, comme tout ce qui se développe dans le monde. — Quelques explications sont ici nécessaires sur la manière dont je crois qu'il faut entendre la révélation divine et l'inspiration des saintes Ecritures.

C'est le péché qui a rendu nécessaire une révélation spéciale et surnaturelle. La révélation primitive par la nature et par la conscience était devenue insuffisante, par suite de l'infranchissable barrière que la chute avait élevée entre l'homme et Dieu. Ce qu'il fallait à l'homme, c'était un pardon et une délivrance du péché, ou, d'un seul mot, une rédemption. Aussi la révélation est-elle essentiellement une rédemption, un salut, une intervention active de Dieu dans le monde pour le ramener à lui et relever l'humanité déchue.

Or, on peut distinguer deux éléments dans cette révélation :

1° Un élément objectif et historique (la *révélation* proprement dite). — C'est l'histoire du salut, le plan que Dieu réalise dans le monde ; c'est une suite de faits, d'actes surnaturels de Dieu, destinés à préparer, à accomplir et à consommer la rédemption de l'humanité. Ces

faits ne sont pas isolés ; ils se lient et s'enchaînent comme une trame continue et comme un organisme vivant. C'est une histoire particulière, qui se poursuit d'une manière ininterrompue à travers l'histoire générale ; c'est un monde nouveau et supérieur, qui se manifeste au sein de l'ancien monde ;

2° Un élément subjectif et intérieur (*l'inspiration*). — La révélation objective, extérieure, historique, a besoin, pour être comprise, d'être interprétée par une révélation intime qui nous en donne le sens. Les faits surnaturels dont se compose la première, et qui réalisent le plan du salut, seraient inintelligibles et stériles pour nous, si Dieu ne prenait soin de nous les expliquer et de nous en dévoiler lui-même la portée religieuse et la signification salutaire. Pour que ces faits cessent d'être pour nous de simples prodiges (τέρατα, *portenta*), des faits étonnants et étranges, dont nous ne pouvons pénétrer le sens ni comprendre le but ; pour qu'ils deviennent des σημεῖα, c'est-à-dire des signes révélateurs de l'amour de Dieu et de ses desseins de miséricorde à notre égard, il faut que Dieu nous révèle lui-même ces desseins et nous montre comment ces faits servent à les accomplir.

Dans ce but, Dieu choisit certains hommes qu'il inspire de son esprit. Il leur explique le plan du salut et leur révèle tout le conseil de son amour. Il les met en quelque sorte dans la confidence de ses desseins miséricordieux. Il leur donne, pour ainsi dire, le mot du drame qui se joue dans l'histoire, et le sens de chacun des faits qui le composent ou qui s'y rattachent. Ces hommes communiquent à leurs frères les révélations qu'ils ont reçues ; ils leur expliquent les signes divins ; ils interprètent les faits rédempteurs et en dégagent la doctrine du salut. Ces hommes privilégiés sont les prophètes et les apôtres, et l'inspiration du Saint-Esprit, en vertu de laquelle ils parlent, constitue une

seconde révélation, complément indispensable de la première.

Une comparaison fera mieux comprendre ma pensée. On sait quel est le rôle du *chœur* dans l'ancienne tragédie grecque. Le chœur est une sorte d'intermédiaire entre le poète et les spectateurs. Il entre le premier en scène, afin d'introduire le sujet du drame. Il assiste à l'action et en commente devant les spectateurs les diverses péripéties, Et, quand l'action est terminée, il reste le dernier sur la scène pour développer les leçons morales et religieuses qu'elle renferme. — Tel m'apparaît le rôle des hommes inspirés que Dieu a chargés de nous expliquer le plan du salut. Eux aussi voient se dérouler un drame aux tragiques péripéties ; ils ont pour mission d'en expliquer le sens, d'en dire le secret, que Dieu leur a confié.

Et l'interprétation du drame en suit pas à pas la marche. L'enseignement du salut est progressif comme son histoire. Il y a là deux progrès, deux développements parallèles, qui se correspondent exactement. Dieu, en effet, dont les desseins de miséricorde sont des desseins éternels, les réalise peu à peu à travers l'histoire et les révèle par degrés aux hommes. Il s'accommode, pour accomplir les deux révélations que nous avons distinguées, à la loi de la succession, du développement et du progrès, qui est la loi de l'esprit humain comme celle de l'histoire.

1° Il est facile de marquer les phases successives de la *révélation historique*, qui ne sont autre chose que les grandes étapes de l'histoire du salut :

a) Promesse vague et mystérieuse au lendemain de la chute ;

b) Choix d'un peuple, qui conserve la connaissance de Dieu et le souvenir de la promesse ;

c) Loi écrite, qui convainc l'homme de péché ;

d) Rites de purification et d'expiation, qui lui montrent que Dieu seul purifie ;

e) Prophétie proprement dite, qui annonce le Sauveur;

f) Enfin — quand les temps sont accomplis — Jésus paraît, et fait son œuvre, dont la suite de l'histoire prépare la consommation définitive.

2° Il est facile aussi de marquer le développement de la *doctrine du salut.* Les Patriarches, Moïse, les Prophètes en constituent les grandes étapes. De l'une à l'autre, le progrès est visible. Dieu proportionne, en effet, les révélations de son Esprit à la réceptivité religieuse des hommes auxquels il parle, et de ceux par lesquels il parle. Il prend ces derniers tels qu'ils sont, avec leurs préjugés, leurs ignorances, tels que les a faits leur éducation, le milieu et les circonstances dans lesquels ils vivent. Et il leur parle un langage qu'eux et leurs contemporains puissent comprendre. Il fait leur éducation et se sert d'eux pour faire l'éducation de l'humanité.

Cette éducation se fait surtout par l'histoire, par la réalisation progressive du plan du salut. Ici encore, Dieu proportionne les révélations de son Esprit au degré de développement auquel ce plan est parvenu. Chaque révélateur interprète, de ce plan divin, ce qui se déroule sous ses yeux, et il le rattache à ce qui a précédé et à ce qui doit suivre. Cette explication n'est achevée et la doctrine n'est complète que lorsque le plan du salut est entièrement réalisé dans l'histoire. C'est là ce qui explique le progrès continu que l'on constate dans l'enseignement religieux à travers l'Ancien Testament. C'est ce qui explique aussi l'incomparable supériorité du Nouveau Testament sur l'Ancien.

Entre ces deux enseignements, il y a Jésus-Christ, qui est le centre et le terme des deux révélations dont nous avons parlé, de la révélation objective et de la révélation subjective. Jésus-Christ est, en effet, tout ensemble la révélation suprême et le suprême révélateur. En lui s'accom-

plit le plan du salut, et c'est lui qui nous révèle la doctrine du salut. Il nous parle du Père et il nous montre le Père. Il est lui-même tout ce qu'il nous enseigne. Sa personne et son œuvre, voilà le premier objet de son enseignement, et c'est l'accomplissement même de la rédemption.

Jésus, toutefois, n'a pas tout dit, parce qu'il ne pouvait pas tout dire, sous peine de n'être pas compris de ceux auxquels il s'adressait. La mort et la résurrection de Jésus, ces deux faits d'une importance si capitale dans l'histoire du salut, étaient pour les disciples le plus grand des scandales et le plus profond des mystères. Jésus ne pouvait en parler avant leur accomplissement, que d'une manière incomplète. Il ne pouvait dès lors enseigner dans toute son étendue et dans toute sa profondeur la doctrine du salut. C'est seulement après le dernier acte d'un drame qu'on en peut comprendre le sens et la portée. C'est seulement après la mort et la résurrection de Jésus, dernier acte du drame du salut, que l'on peut avoir une pleine intelligence du plan rédempteur.

Aussi les apôtres — témoins de cette mort et de cette résurrection — étaient-ils mieux placés que Jésus lui-même pour nous révéler d'une manière complète les mystères du salut. Telle est la mission qui leur a été confiée. L'œuvre de Jésus, que seul il pouvait faire, a été de venir dans le monde pour nous révéler pour nous montrer le Père. Il a vécu, il est mort, il est ressuscité. Par sa parfaite obéissance et par ses souffrances volontaires, il a accompli l'œuvre de notre rédemption; et il a scellé l'accomplissement de cette œuvre par sa résurrection glorieuse du troisième jour. Ce que les apôtres ont fait, ce qu'il leur appartenait à eux seuls de faire, c'est d'interpréter la vie, la mort et la résurrection du Sauveur, c'est de nous révéler le mystère du salut qui s'est accompli sur la croix du Calvaire et dans le jardin de Joseph d'Arimathée.

Il y a donc progrès réel de l'enseignement de Jésus à l'enseignement des apôtres. Sans doute, l'enseignement des apôtres est contenu en germe dans celui de Jésus ; mais il va plus loin, il est plus complet. Entre ces deux enseignements, il y a deux choses :

1° Les derniers faits de l'histoire du salut, la mort et la résurrection de Jésus, qui en sont l'accomplissement suprême ;

2° L'effusion de l'Esprit-Saint à la Pentecôte, qui a donné aux apôtres la pleine intelligence de ces faits.

Ainsi, je ne partage pas l'opinion d'une certaine école, qui voit dans l'enseignement de Jésus-Christ la source unique de la vérité chrétienne. Je crois que, pour avoir cette vérité tout entière, il faut interroger aussi les apôtres, car ils nous disent, sur la personne du Rédempteur et sur l'œuvre de la rédemption, des choses que Jésus lui-même n'avait pu nous dire.

Ajoutons qu'il y a progrès aussi dans l'enseignement apostolique lui-même. Il y a un développement successif dans les révélations du Nouveau Testament comme dans celles de l'Ancien. Le grand avantage que les apôtres ont sur les prophètes, c'est que les faits du salut sont déjà accomplis dans l'histoire, au lieu d'être cachés dans les obscurités de l'avenir. Mais, pour les uns comme pour les autres, les révélations du Saint-Esprit sont des révélations progressives. Les apôtres ont, eux aussi, à faire leur éducation spirituelle. Et cette éducation s'accomplit par les mêmes moyens :

1° Les révélations successives du Saint-Esprit ;

2° Les expériences de la vie intérieure ;

3° Le spectacle des grands événements qui s'accomplissent autour d'eux (merveilleuse puissance d'expansion de l'Evangile ; conversion des païens ; chute de Jérusalem et du temple).

Sous la conduite du Saint-Esprit, et à l'école des événements qui servaient de vivants commentaires à ses divines leçons, les apôtres ont pénétré toujours plus avant dans les mystères de la foi A mesure que tombaient leurs préjugés juifs, ils ont mieux saisi l'universalisme de la grâce et les harmonies de la vérité chrétienne. *Jacques* envisage encore l'Evangile au point de vue de l'Ancien Testament. C'est pour lui une loi, mais la loi de la liberté (ce qui renferme implicitement toute la doctrine du salut). La personne et l'œuvre de Jésus-Christ ne prennent pas une grande place dans son enseignement, et il ne veut pas qu'en devenant chrétiens les Juifs répudient leurs caractères de Juifs. *Pierre* est aussi un homme de l'Ancienne Alliance ; seulement il se place au point de vue, non plus de la loi, mais de la prophétie. Jésus-Christ, sa personne, son œuvre, tiennent dans ses discours et ses écrits bien plus de place que dans ceux de Jacques. Enfin Pierre, par suite de révélations spéciales, admet que les païens participent au salut sans être incorporés au judaïsme. *Paul*, l'austère pharisien, converti par un coup de foudre qui le terrasse aux pieds du Sauveur glorifié, relève avec beaucoup plus de force la nouveauté et l'originalité du christianisme. Il oppose fortement la grâce et la loi, et fait dans sa doctrine une part centrale, essentielle, à la personne et à l'œuvre de Jésus Christ. *Jean*, enfin, le disciple que Jésus aimait, celui qui avait reposé sur le sein du Maître pendant le dernier repas, nous révèle les derniers mystères, et découvre à nos regards des horizons que Paul lui-même ne nous avait pas ouverts. Il nous montre en Jésus la Parole éternelle qui était au commencement avec Dieu, et qui était Dieu. Il nous donne le mot de toutes les dispensations de Dieu et de la vie divine elle-même, et ce mot est l'amour.

Ce développement de la théologie apostolique, que je me

suis efforcé d'indiquer dans mon *Essai sur l'Unité de l'enseignement apostolique*, est un fait que la théologie évangélique a été amenée par l'école de Tubingue à mettre aujourd'hui en lumière. Et, par là, cette école a rendu un vrai service à la théologie et à l'Eglise.

On peut même constater un développement et un progrès dans l'enseignement de chacun des apôtres. Cela me paraît incontestable pour les apôtres Pierre et Jean. La chose est moins évidente pour l'apôtre Paul. M. Sabatier a consacré à la démontrer son ouvrage intitulé : *L'apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée* (1). L'auteur me paraît aller trop loin, et ses résultats ont été contestés à bon droit. Il y a cependant quelque chose de vrai dans la thèse générale qu'il a défendue, mais que je n'ai pas à discuter ici. Je me borne à constater, en manière de conclusion, que l'on retrouve, dans les écrits apostoliques, un développement progressif et continu, dont l'Epître de Jacques et l'Evangile de Jean marquent le premier et le dernier terme.

Il reste donc démontré que, par un certain côté, la théologie biblique est une sorte d'histoire des dogmes. Il y a un développement historique jusque dans cette révélation objective elle-même, qui demeure l'immuable fondement de l'édifice fragile et changeant de la théologie. Mais, répétons-le, après les Apôtres, le cycle des révélations divines est fermé ; l'ère de la théologie commence ; et il y a entre ces deux choses une distance infinie. Aussi y a-t-il, entre l'histoire des révélations divines et celle de la théologie humaine, une différence essentielle et radicale. D'un côté, c'est Dieu qui communique par degrés aux hommes les vérités du salut, en même temps qu'il réalise le plan du salut dans l'histoire. De l'autre, ce sont les hommes

(1) Strasbourg et Paris, 1870. — 2e édit., revue et développée, 1881.

qui cherchent à s'assimiler et à exprimer toujours mieux ces faits et ces vérités. Aussi le premier développement demeure-t-il la source du second. L'enseignement des apôtres est le flambeau à la lumière duquel il faut juger les symboles ecclésiastiques et les systèmes des théologiens. C'est le roc éternel sur lequel doit s'appuyer toute doctrine ecclésiastique ou théologique qui veut rester chrétienne.

La théologie biblique doit donc être nettement distinguée de l'histoire des dogmes. Mais elle doit lui servir de point de départ. L'historien des dogmes devra nécessairement résumer les données et les résultats de la théologie biblique, avant de raconter le développement des dogmes, afin de marquer avec précision le point initial de ce développement même.

B. — Quant à la Symbolique, elle peut être considérée comme faisant suite à l'histoire des dogmes, dont elle forme, en quelque sorte, le dernier chapitre et la conclusion. Tandis que l'histoire des dogmes raconte la fixation et la systématisation de la doctrine au sein des diverses Eglises chrétiennes, la Symbolique expose — en les comparant entre elles — les doctrines des diverses Eglises telles qu'elles ont été formulées dans leurs dernières confessions de foi. C'est un chapitre de statistique ecclésiastique, plutôt qu'un chapitre d'histoire.

L'Histoire des dogmes se distingue aussi de l'Histoire de la Dogmatique, quoiqu'elle ait avec celle-ci plus d'un point de contact. Leur objet n'est pas le même. Autre chose sont *les dogmes*, affirmations et doctrines officielles de l'Eglise sur les points particuliers de la foi ; autre chose *la dogmatique*, ensemble de ces doctrines considérées dans leurs rapports mutuels, dans leur enchaînement organique

et ramenées à l'unité d'un système. La fixation des dogmes particuliers a dû nécessairement précéder les essais de systématisation générale. Avant de construire un édifice, il faut tailler et préparer les pierres qui doivent entrer dans sa construction. Or les dogmes sont justement les pierres dont on construit l'édifice de la dogmatique. L'histoire des dogmes raconte ce premier travail de fixation et de systématisation partielle du dogme ; elle montre comment se sont faites la détermination et la théorie des doctrines particulières. L'histoire de la dogmatique raconte le second travail, celui de la systématisation générale ; elle expose les divers essais systématiques qui ont été tentés, il montre par quels progrès succcessifs la dogmatique a a été ramenée à ses vrais principes, et à la personne du Christ qui en est le centre. — L'histoire de la dogmatique doit donc emprunter à l'histoire des dogmes son point de départ et ses matériaux.

L'histoire des dogmes, à son tour, ne peut éviter de pénétrer quelquefois dans le domaine de l'histoire de la dogmatique.

a) Il arrive presque toujours qu'à un grand travail d'élaboration des dogmes correspond un essai de systématisation générale, lequel jette un nouveau jour sur le travail dogmatique qui l'a précédé. L'historien des dogmes ne peut ignorer ces essais de dogmatique, s'il veut bien comprendre le travail d'élaboration des dogmes, dont ils sont le résumé et comme la synthèse.

b) Il y a d'ailleurs telle période de l'histoire — le moyen âge, par exemple — où le seul travail dogmatique qui s'accomplisse au sein de l'Eglise est justement un travail de systématisation, entrepris sur les dogmes déjà formulés dans les périodes antérieures ; et ce travail s'accomplit au nom et avec l'autorité de l'Eglise. L'historien des dogmes doit donc en tenir compte.

Ajoutons enfin que l'histoire des dogmes ne doit être confondue, ni avec l'Histoire de la Théologie, ni avec l'Histoire de la Philosophie chrétienne. Elle doit les considérer toutes deux comme des sciences auxiliaires, utiles, indispensables même à connaître, et auxquelles elle doit faire plus d'un emprunt, car :

a) Les docteurs, qui soutiennent les controverses et font partie des conciles, sont aussi des théologiens qui font des systèmes ; et il est souvent impossible de séparer leurs dogmes de leur théologie ;

b) Les Pères et les docteurs de l'Eglise appartiennent souvent à certaines écoles philosophiques, auxquelles ils empruntent leurs principes et leurs méthodes.

Ainsi, les opinions théologiques et les idées philosophiques régnantes exercent nécessairement une influence considérable sur l'élaboration et la systématisation du dogme. Cependant, l'histoire des dogmes se distingue nettement de ces deux sciences par la nature spéciale de son objet. Elle ne s'occupe pas des opinions personnelles et privées des théologiens ; elle n'a pas à raconter non plus les évolutions successives de la philosophie chrétienne. Elle s'occupe seulement des doctrines crues par la majorité des fidèles et officiellement promulguées par l'Eglise.

De tout ce qui précède, il résulte que l'histoire des dogmes peut être considérée à bon droit comme une science distincte, ayant son objet déterminé et sa place marquée dans l'ensemble des sciences théologiques. Peu importe que, dans l'organisme de ces sciences, il y ait une discipline de plus ou de moins. Ce qui importe, — comme dans un corps bien constitué, où chaque organe a sa fonction distincte et nécessaire, — c'est que chaque science ait sa raison d'être et son objet déterminé. Or, tel est bien le cas de l'histoire des dogmes.

§ III. — MÉTHODE ET DIVISION

Après avoir défini l'histoire des dogmes et marqué sa place dans l'organisme des sciences théologiques, il faut nous demander quelle méthode et quels principes elle doit suivre dans ses travaux. La question de méthode, toujours importante, l'est ici plus qu'ailleurs, car elle implique une question de principes. La méthode change, en effet, avec les principes d'où l'on part et l'école théologique à laquelle on appartient. Or, il est certaines écoles dont les principes et les méthodes ont pour conséquence inévitable de dénaturer le vrai caractère de l'histoire des dogmes, d'en altérer et d'en compromettre les résultats.

I. — Tel est le cas, par exemple, des principes et de la méthode de l'ÉCOLE CATHOLIQUE. — Nous appellerons la méthode catholique *méthode chronologique*, parce qu'elle consiste à suivre purement et simplement l'ordre de succession des faits

Cette méthode semble, au premier abord, n'en être pas une. C'est la méthode des chroniqueurs, qui se contentent d'enregistrer, année par année, les événements à mesure qu'ils se produisent, sans en rechercher les causes et l'enchaînement. Ce n'est pas la méthode de l'histoire vraiment scientifique qui doit expliquer les faits en en montrant la genèse et la loi.

Mais cette méthode, qui partout ailleurs paraît enfantine, et n'est pas une méthode scientifique, prend ici un caractère scientifique parce qu'elle est la conséquence naturelle et nécessaire du principe catholique. Ce principe est celui de l'*infaillibilité de l'Eglise*. Il peut se formuler

ainsi : « L'Eglise, représentée par les papes et par les conciles, est l'organe permanent du Saint-Esprit ; son enseignement est une révélation continue, qui interprète et complète la révélation apostolique ; elle prononce, avec une autorité infaillible, sur toutes les questions de doctrine. » L'historien qui part de ce principe, n'a qu'une chose bien simple à faire : recueillir les canons des conciles et les décisions des papes dans leur ordre chronologique. La succession des décrets ecclésiastiques constituera à ses yeux le développement continu et progressif du dogme. Tous ces décrets seront pour lui également vrais, et chaque décret nouveau, tout en s'accordant foncièrement avec les précédents, marquera un progrès, par cela seul qu'il est postérieur. L'historien catholique doit nécessairement admettre l'immutabilité fondamentale du dogme, en même temps qu'un progrès continu et successif dans la manière dont il est défini et développé par l'Eglise.

Je n'ai pas à discuter à fond le principe catholique. Il me suffit de le repousser au nom de la Bible et de l'histoire. Je ferai remarquer seulement qu'il rend l'impartialité de l'historien impossible. En effet :

1° L'historien catholique perd toute liberté d'appréciation à l'égard des doctrines successivement formulées par l'Eglise. Il est obligé de les approuver toutes au même titre, de les considérérer toutes comme également vraies, de les mettre toutes sur le même rang. *Roma locuta est, causa finita est.*

2° L'historien catholique est contraint d'affirmer l'immutabilité du dogme ecclésiastique, ou, tout au moins, son développement continu dans le même sens. Or, l'histoire, sérieusement interrogée, contredit cette affirmation. Elle nous montre, dans le développement de la doctrine officielle de l'Eglise, bien des incohérences, bien des retours, bien des contradictions. Il y a telle décision

d'un concile ou d'un pape qui contredit formellement telle décision antérieure. On ne s'est pas contenté d'ajouter, de concile en concile, de décret en décret, des affirmations nouvelles à d'anciennes affirmations, de préciser ou de compléter les dogmes précédemment formulés, on a souvent affirmé plus tard ce qu'on avait nié autrefois, on a nié ce qu'on avait affirmé (ainsi pour le dogme de la *transsubstantiation*).

L'historien catholique se trouve dès lors en présence de cette alternative : ou bien abandonner le principe de l'infaillibilité de l'Eglise, ce qu'il ne peut faire sans cesser d'être *catholique*; ou bien faire violence à l'histoire, nier, en dépit des faits les mieux constatés, les contradictions et les erreurs du dogme ecclésiastique, ce qu'il ne peut faire qu'en cessant de mériter le nom d'*historien*.

II. — Il est une certaine ORTHODOXIE PROTESTANTE, dont les principes ne sont pas moins contraires à une saine appréciation des faits et au caractère d'une histoire vraiment scientifique. En vertu de ces principes, qui procèdent d'un *biblicisme exagéré*, on prétend trouver dans la Bible une expression de la vérité chétienne si définitive, une dogmatique si achevée, que tout développement ultérieur de la doctrine chrétienne doit être considéré comme inutile, dangereux ou même impossible.

L'historien qui part de ces principes se trouve placé, comme l'historien catholique, en face d'une alternative dont les deux termes sont également fâcheux :

Ou bien nier tout développement normal du dogme depuis le siècle apostolique et qualifier d'erreur tout ce qui, dans la doctrine ecclésiastique, n'est pas explicitement et formellement contenu dans la Bible. Dès lors, il n'y a plus d'histoire du *dogme* ; il n'y a qu'une histoire de l'*hérésie*;

Ou bien retrouver dans la Bible et justifier par des tours

de force d'exégèse les formules les plus compliquées et les plus contestables de la théologie ecclésiastique, comme celles de la Trinité d'après le symbole *Quicumque*, du péché originel d'après Augustin ou de la prédestination d'après Calvin.

En face du catholicisme et de l'orthodoxie ultra-protestante, dont les principes contraires conduisent au même résultat, — l'impossibilité d'une histoire des dogmes impartiale et vraiment scientifique, — nous rencontrons deux écoles rationalistes, l'ancien rationalisme ou *rationalisme vulgaire*, et le nouveau ou *haut rationalisme*, dont les principes et la méthode ne sont pas plus scientifiques.

III. — L'ancien rationalisme a mis en honneur la méthode que les Allemands ont appelée *méthode pragmatique*. C'est le τρόπος πραγματικός dont parle Polybe, la méthode qui cherche, par delà les faits, les causes qui les produisent et le lien qui les unit. Prétention légitime à coup sûr, et excellente méthode, à une condition toutefois, c'est que l'on sache remonter aux vraies causes, aux causes profondes, aux lois générales, au lieu de s'arrêter aux causes secondaires et accidentelles.

Or, c'est là ce que n'a pas su faire l'ancien rationalisme. Il a voulu expliquer le développement des dogmes chrétiens par des influences tout extérieures et superficielles, telles que les influences de race et de climat, les rivalités de personnes, les intrigues de partis, les petits intérêts, les petites passions, l'ambition des princes, l'esprit dominateur des prêtres, les habitudes superstitieuses du peuple. Ces influences sont réelles, il faut le reconnaître, et elles n'ont pas été sans exercer quelque action. Mais ce ne sont là que des causes secondaires. Il en est d'autres plus hautes, plus

générales, plus profondes, que le pragmatisme ne sait pas découvrir.

C'est un principe élémentaire de logique, que la cause doit être toujours proportionnée à l'effet. Or, une mesquine rivalité de personnes, une misérable intrigue de parti, une simple querelle de mots, n'aurait pu produire dans les âmes et dans l'histoire la longue agitation que produisirent certaines questions dogmatiques; par exemple, les questions débattues pendant les controverses ariennes. Derrière les mots, il y a les idées et les lois logiques de leur développement. Derrière les personnalités rivales, derrière les chefs de partis, il y a la foi de l'Eglise, il y a la conscience chrétienne, avec ses légitimes aspirations et ses instincts qui ne la trompent pas. Derrière tout cela enfin, il y a la main de Dieu qui conduit son Eglise à travers les écueils de la route et qui protège la vérité salutaire dont il lui a confié le dépôt. Autant de réalités dont l'école rationaliste n'a pas su tenir compte; aussi est-elle restée superficielle et insuffisante, rapetissant l'histoire aux mesquines proportions d'un roman vulgaire.

IV. — La *méthode spéculative*, mise en honneur par le NOUVEAU RATIONALISME, conduit à une manière moins superficielle et moins extérieure d'interpréter l'histoire. Les adeptes de cette école, que l'on appelle aussi l'école *critique*, se piquent d'aller au fond des choses. Ils prétendent retrouver derrière le chaos apparent des faits, l'unité d'un principe, l'action d'une loi générale et fixe, qui est la loi du développement des dogmes parce qu'elle est la loi de l'esprit humain lui-même.

Mais ils font violence aux faits en se refusant à voir autre chose dans le développement des dogmes que l'*évolution logique* d'une idée. Cette évolution se poursuit suivant les lois d'une dialectique inflexible et à travers un

rhythme toujours le même : thèse, antithèse, synthèse. Chaque dogme naît, grandit et meurt à son heure, et l'on peut prédire à coup sûr les phases successives de son développement, comme on prédit les diverses phases d'une éclipse. — Je ferai à cette méthode deux objections :

1° Elle méconnaît, comme la méthode pragmatique, l'élément divin du dogme, le contenu objectif et primitif fourni par la révélation, et qui sert de point de départ au développement théologique poursuivi au sein de l'Eglise ; elle méconnaît également l'action providentielle de Dieu, qui dirige ou surveille le développement, pour protéger la vérité qui sauve ;

2° Elle méconnaît, de plus, le rôle des causes extérieures et accidentelles que l'école pragmatique avait le tort de considérer seules, et, en particulier, l'influence des personnalités, des individus, dont la liberté agit, soit en bien, soit en mal, sur le développement des dogmes.

En un mot, elle conduit au *fatalisme* historique le plus absolu. Or, il faut toujours reconnaître dans l'histoire deux facteurs libres, l'homme et Dieu.

Ainsi, chacune des méthodes que nous venons d'indiquer donne lieu à de graves objections et conduit à une fausse appréciation des faits. Chacune cependant a sa raison d'être et s'appuie sur certains principes ou sur certaines observations vraies, qu'elle a le tort d'isoler en les exagérant.

Par exemple, il y a ceci de vrai dans le *principe catholique*, que la doctrine biblique est susceptible d'un développement normal et que ce développement a eu lieu, en effet, dans l'Eglise, sous l'action providentielle de Dieu et de son Esprit.

La stricte *orthodoxie protestante* a raison lorsqu'elle affirme qu'il faut toujours en revenir à la Bible, comme à

norme
la ~~morne~~ souveraine; qu'elle est le flambeau à la lumière duquel il faut juger tout le développement ultérieur du dogme ecclésiastique.

Il faut reconnaître aussi, avec les deux *écoles rationalistes*, que certaines influences extérieures et humaines ont exercé une réelle action sur le développement du dogme, et que ce développement se poursuit selon certaines lois constantes qui tiennent à la nature même de l'esprit humain.

La vraie méthode, la seule qui soit vraiment scientifique et qui puisse conduire à des résultats satisfaisants, consiste donc à emprunter à chacune de ces méthodes imparfaites ce qu'elle a de vrai, et à tenir compte de tous les faits, sans en méconnaître ni en exagérer aucun.

1° Au *catholicisme*, il faut emprunter, non pas le principe de l'infaillibilité de l'Eglise et de l'immutabilité du dogme, mais l'idée, trop souvent méconnue par les théologiens protestants, d'un développement normal, légitime, nécessaire du dogme, se poursuivant au sein de l'Eglise sous l'action providentielle de Dieu.

2° Sans prétendre, avec l'*orthodoxie ultra-protestante*, que la Bible renferme une dogmatique achevée, de telle sorte que tout développement ultérieur soit illégitime ou impossible, il faut reconnaître que la Bible doit être le fondement de toute la doctrine ecclésiastique, fournir à la dogmatique tous les matériaux, et demeurer la règle, la norme souveraine de tout le développement ultérieur. Toute doctrine qui a ses racines dans l'Ecriture sainte, qui se rattache à ses données formelles, ou qui est la conséquence naturelle des vérités enseignées par la Bible, mérite d'être conservée. Toute doctrine qui ne se rattache pas aux enseignements bibliques d'une manière vivante et organique, comme la branche au tronc ou à la racine, — ou qui contredit ces enseignements, — doit être rejetée. Tout

n'est pas progrès dans le développement du dogme ecclésiastique ; tout n'est pas non plus décadence. Il faut savoir y faire la part de la vérité et la part de l'erreur, celle de l'homme et celle de Dieu.

3° Il faut tenir compte, avec l'école *pragmatique*, des causes secondaires, extérieures, accidentelles, dont l'action se retrouve dans l'histoire des dogmes comme dans toute histoire ; et, avec l'école *spéculative*, des lois générales de l'esprit humain, que nous retrouvons aussi dans l'histoire des dogmes comme ailleurs ; — mais sans méconnaître le contenu divin du dogme, qui fait de cette histoire un chapitre à part dans l'histoire de l'esprit humain ; sans méconnaître ni l'action providentielle de Dieu, ni l'initiative libre et responsable de l'homme.

Cette méthode, qui tient compte de tous les faits, de tous les éléments de l'histoire, qui unit les avantages de la méthode critique à ceux de la méthode dogmatique, et qui est celle des plus récents historiens des dogmes appartenant à l'*école évangélique,* sera aussi la nôtre. Elle nous permettra de comprendre et d'expliquer d'une manière historique et scientifique le grand travail dogmatique accompli au sein de l'Eglise, et de le juger à la lumière de la Parole de Dieu, qui demeure éternellement. Elle nous commande à la fois beaucoup de fermeté et beaucoup de largeur ; un esprit de sympathie envers les hommes et leurs opinions sincères, et un esprit de fidélité inviolable à la vérité révélée de Dieu dans les saintes Ecritures. — Nous nous efforcerons de ne jamais nous départir de cet esprit.

A cette question des *méthodes*, s'en rattache une autre, qui n'est pas sans importance et sans difficultés, la question de la division des matériaux. Comment s'y prendre pour raconter l'histoire des dogmes ? Quel ordre suivre ? Quelle

méthode adopter pour diviser et coordonner les matériaux ? — Deux voies s'ouvrent devant nous :

1° On peut diviser d'après l'ordre des matières : c'est la méthode *dogmatique*. On fait d'abord une classification raisonnée des dogmes, d'après la place qu'ils occupent dans l'organisme de la doctrine chrétienne ; puis on raconte successivement l'histoire de chacun d'eux, depuis les origines de l'Eglise jusqu'au temps présent ;

2° On peut suivre l'ordre chronologique : c'est la méthode *historique*. On raconte alors le développement de la doctrine chrétienne dans son ensemble, à travers les diverses périodes de l'histoire.

Chacune de ces deux méthodes a ses avantages et ses inconvénients.

La *première* a ceci de bon, qu'elle nous montre le développement continu de chaque dogme à travers les siècles. — Mais elle a le tort :

a) De méconnaître les rapports des dogmes entre eux ; on ne peut les isoler absolument l'un de l'autre, et l'on s'expose à des répétitions inévitables ;

b) De faire perdre de vue le développement organique et simultané de la doctrine ; d'empêcher de saisir l'aspect général et l'unité de chaque période ; au lieu d'une histoire des dogmes, on a plusieurs monographies des dogmes parallèles.

La *seconde* méthode a l'avantage de nous montrer cet enchaînement et cette unité organique. Mais elle a aussi ses dangers.

a) Il faut multiplier outre mesure les périodes, pour répondre aux nombreuses variations des dogmes ; et il est difficile de marquer les limites de ces périodes, parce que le développement des dogmes s'accomplit par une série de progrès insensibles ; on encourt ainsi un double reproche, de complication et d'arbitraire.

b) On perd de vue ce qu'il y a de continu dans le développement de chaque dogme, parce que son histoire est morcelée et fragmentaire.

Il est donc préférable d'unir les deux méthodes, pour profiter des avantages de chacune, en corrigeant les inconvénients de toutes deux. C'est ce que nous essaierons de faire. Nous établirons un petit nombre de grandes périodes. Nous choisirons, pour les déterminer, des dates qui se justifient d'elles-mêmes, des événements considérables qui inaugurent un développement nouveau des dogmes. Nous tâcherons que chacune de ces périodes ait ses caractères tranchés, sa physionomie propre et son unité. Dans une sorte d'introduction, nous en esquisserons l'histoire générale. Nous indiquerons la situation extérieure de l'Eglise et sa situation intérieure ; nous signalerons les grands événements qui ont modifié l'une et l'autre, les influences diverses qui ont présidé au développement du dogme, les grandes personnalités qui ont joué un rôle dogmatique important, le caractère et la loi générale de ce développement. — Puis, établissant des divisions nouvelles, d'après l'ordre des matières, nous étudierons l'histoire des dogmes particuliers, en les groupant — selon l'ordre de leur importance relative, ou selon la loi de leur développement logique, — autour de celui qui est, dans la période en question, le centre des préoccupations de l'Eglise et du travail dogmatique tout entier. Le point de vue historique dominera donc, même dans cette division par ordre de matières. Nous arriverons ainsi à reproduire, d'une manière aussi exacte que possible, la physionomie originale de chaque période et le mouvement réel de l'histoire.

Il nous reste à résoudre une dernière question : *Comment établir ces périodes ?* C'est un point difficile, sur lequel tous les historiens ne s'accordent pas.

I. Quelques auteurs, comme *Gieseler*, suivent simplement les divisions de l'*Histoire ecclésiastique*. Mais cette méthode soulève des objections sérieuses :

1° On semble ôter à l'histoire des dogmes, en la divisant ainsi, son caractère de science indépendante, pour la faire rentrer dans l'histoire ecclésiastique, dont elle devient un chapitre ;

2° On est conduit à faire quelquefois violence aux faits. Sans doute, à chaque période historique correspond un développement dogmatique qui en est l'expression, le reflet, et, pour ainsi dire, l'âme même. Mais les destinées générales de l'Eglise et le développement de sa doctrine ne sont pas absolument parallèles, au point que les diverses périodes des deux histoires puissent toujours coïncider. Tel événement, qui fait époque dans l'histoire de l'Eglise, peut n'avoir qu'une importance secondaire dans l'histoire des dogmes. Par exemple, l'avènement de la religion chrétienne au trône impérial, par la conversion de Constantin, a exercé, sur les destinées extérieures de l'Eglise et sur sa constitution intérieure, une influence considérable ; il a marqué le commencement d'une ère nouvelle. Mais cet événement n'a exercé sur le développement des dogmes qu'une influence indirecte, bien moins profonde que celle de la personne et des écrits d'Origène. — On pourrait en dire autant du règne de Charlemagne, du pontificat d'Innocent III, des traités de Westphalie, c'est-à-dire de presque tous les événements qui marquent les grandes périodes de l'histoire de l'Eglise. Un seul de ces événements fait exception : c'est la Réformation du XVIe siècle. Elle inaugure à la fois une période nouvelle dans les deux histoires. C'est que la Réformation a été une affirmation dogmatique avant d'être un renouvellement de la constitution, de la discipline et du culte de l'Eglise. Ses deux principes fondamentaux ont été deux affirmations dogmatiques, deux

dogmes, l'un de fait, l'autre de principe : la justification par la foi, et l'autorité de la Bible. Cette double affirmation, qui devait tout renouveler dans le domaine de la vie, devait tout renouveler aussi dans le domaine de la dogmatique.

Malgré cette éclatante exception, il n'en reste pas moins vrai que les périodes de l'histoire des dogmes coïncident mal avec celles de l'histoire ecclésiastique. Il faut donc adopter pour la première des divisions spéciales.

II. Ce point admis, il reste à marquer les dates qui limiteront ces périodes. Ici recommencent les incertitudes et les divergences d'opinion. Tous les historiens s'accordent à voir dans la Réformation un événement qui ouvre une période nouvelle. Mais ils ne s'accordent plus quand il s'agit de fixer les dates analogues, soit avant, soit après la Réformation.

Les uns, par exemple, choisissent comme terme de la première période le concile de Nicée (325), premier essai de confession de foi officielle dans l'Eglise. D'autres, la mort d'Augustin. D'autres, le pontificat de Grégoire le Grand.

On ne s'accorde pas non plus sur le nombre des périodes. *Baumgarten-Crusius* en a jusqu'à douze. *Neander* n'en a que trois, mais avec une foule de subdivisions.

Nous adopterons, pour notre part, la division de *Hagenbach* en cinq périodes. Non que cette division soit irréprochable ; mais elle nous semble à la fois très simple et assez rationnelle. Voici de quelle manière nous établissons ces cinq périodes.

1re Période. — *De la fin du siècle apostolique à la mort d'Origène* (90-254). AGE DE L'APOLOGÉTIQUE. — C'est l'époque de la grande lutte dans laquelle l'Eglise combat pour son existence. Elle est occupée à s'affirmer et à se lé-

gitimer en face des païens et des juifs, et en face des tendances juives et païennes qu'elle renferme dans son propre sein. De là :

1° Le caractère apologétique des principaux écrits de cette période ;

2° La forme apologétique revêtue par les écrits polémiques eux-mêmes, et par la fixation du dogme de l'Eglise ;

3° Le rôle secondaire de la théologie systématique ; cette théologie ne commence vraiment qu'à la fin de la période, avec le Περὶ ἀρχῶν d'Origène, qui, en même temps, est encore une apologie de la doctrine chrétienne.

2e Période. — *De la mort d'Origène à Jean Damascène* (254-730). AGE DE LA POLÉMIQUE, ou des *Controverses théologiques*. — La lutte est finie contre les païens et les juifs. Le triomphe de l'Eglise est assuré. Alors commencent les luttes intérieures. L'Eglise, n'ayant plus à concentrer ses efforts sur la défense de la foi, se replie sur elle-même, et se livre à un travail délicat, qui produira, parmi les chrétiens eux-mêmes, des opinions diverses. De ces opinions, les unes seront inoffensives, indifférentes au point de vue de la foi. Les autres seront dangereuses, et feront courir à l'Eglise les mêmes périls que lui ont suscités, dans la première période, les ennemis du dehors. Les controverses éclatent d'abord en Orient, et ont pour sujet la doctrine de Dieu et de Jésus-Christ. Depuis Sabellius jusqu'aux monothélites, les controverses théologiques et christologiques forment une chaîne aux anneaux fortement serrés, qu'il est impossible de rompre. En Occident, la controverse éclate plus tard, et a pour centre l'anthropologie. — Par opposition à toutes ces hérésies, l'Eglise affirme successivement les doctrines de la Trinité, de la Personne divine et humaine de Jésus-Christ, du Péché et de la Grâce. C'est ce qui fait l'importance capitale de cette période : elle amasse et façonne les matériaux dont sera

construit, pendant la période suivante, l'édifice de la théologie systématique. — L'ouvrage de Jean Damascène, intitulé Εχθεσις τῆς πίστεως, résumant tout ce qui a été fait ou dit jusque là, marque le premier essai de systématisation de ce genre. La comparaison de cet ouvrage avec celui d'Origène nous montrera le chemin parcouru pendant cette seconde période.

3e Période. — *De Jean Damascène à la Réformation* (730-1517). AGE DE LA THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE, ou de la SCOLASTIQUE. — Les grandes hérésies sont vaincues ; les grandes controverses sont achevées ; à peine en reste-t-il encore quelques échos. La dogmatique aussi est presque achevée : quelques points seulement restent à préciser. L'autorité de l'Eglise a grandi, et est devenue presque absolue ; les opinions n'ont plus la liberté de se produire ; l'activité de la pensée religieuse doit se tourner d'un autre côté. On réunit alors en un vaste corps de doctrine les éléments amassés par les siècles précédents, et on leur donne une forme systématique, en appliquant à la théologie la dialectique d'Aristote. — Mais, à côté de la scolastique se développe une tendance mystique, au sein de laquelle apparaissent des hommes qui sont déjà les précurseurs de la Réformation.

4e Période. — *De la Réformation à la fin du XVIIe siècle* (1517-1700). AGE DE LA SYMBOLIQUE. — Cette période s'ouvre par un événement qui est presque une seconde apparition du christianisme. La Réformation s'accomplit et se constitue sous une double forme ; elle donne naissance à deux Eglises, l'Eglise luthérienne et l'Eglise réformée. Chacune de ces deux Eglises fixe sa doctrine dans des confessions de foi. Le catholicisme, à son tour, revise la sienne, et lui donne sa forme définitive au concile de Trente. C'est la polémique engagée entre ces diverses Eglises et leurs divers symboles qui absorbe toute la vie

théologique. Aussi appellerons-nous cette période l'âge de la symbolique, ou des oppositions confessionnelles. Elle se termine, à la fin du XVII[e] siècle, par le règne des orthodoxies, catholique ou protestante.

5e Période. — *Du commencement du XVIIIe siècle à nos jours.* — AGE DE LA CRITIQUE. — Un grand mouvement philosophique s'accomplit en Europe. Le christianisme est attaqué au nom de la raison, de l'histoire, des sciences naturelles et des sciences critiques. Après une défection presque générale, la foi se réveille. On oublie les querelles d'Eglise à Eglise, et on reconquiert pied à pied le terrain perdu. Aux attaques de la critique répond une apologétique nouvelle, qui suit les adversaires sur leur terrain, et leur emprunte leurs armes. C'est un nouvel âge de l'apologétique. Ainsi, nous revenons au point de départ, à la grande lutte des premiers siècles contre l'incrédulité.

En même temps, les symboles s'achèvent dans le sein de chaque Eglise. Mais ici, nous constatons deux tendances contraires :

1° Le catholicisme exagère son principe, et achève son dogme par la proclamation de l'infaillibilité. (Concile du Vatican.)

2° Le protestantisme revient à sa source biblique, et remplace les confessions de foi détaillées du XVIe siècle par des confessions plus larges et plus générales. (Synode de l'Eglise réformée de France de 1871.)

Les *Sources*, pour l'histoire des dogmes, sont, en général, les mêmes que pour l'histoire ecclésiastique. Nous aurons à consulter :

1° Au premier rang, comme les plus importantes, les *documents publics* ; et, en particulier :

a) Les confessions de foi, ou *symboles* ;

b) Les *canons*, décrétales, lettres d'évêques, etc...;
c) Les *liturgies*, catéchismes, recueils de chants, etc.

2° Certains *documents privés*, tels que les écrits des docteurs de l'Eglise, ceux des philosophes et des poètes chrétiens.

3° Les *documents de la foi populaire*, comme les légendes, les traditions, les chants, les tableaux, etc...

---

§ IV. — HISTOIRE ET LITTÉRATURE DE LA SCIENCE.

L'histoire des dogmes est une science toute moderne, — et on peut ajouter, une science toute protestante. Le principe catholique de l'infaillibilité de l'Eglise et de l'immutabilité absolue du dogme rend impossible, nous l'avons vu, une histoire des dogmes vraiment scientifique. Or ce principe s'est formulé d'assez bonne heure.

I. — Dans l'*ancienne Eglise* déjà, au IVe et au Ve siècles, on considérait le dogme comme une vérité immuable, toujours identique à elle-même, et qui, par conséquent, n'a pas d'histoire. L'hérésie seule, pensait-on, parce qu'elle est mobile et changeante comme l'erreur, peut avoir une histoire. Aussi les premiers écrits historiques portant sur la doctrine, ont-ils été des histoires des hérésies, et non des histoires des dogmes. Tels sont, par exemple, l'ouvrage célèbre d'Irénée (*Adversus hæreses*), et les écrits de Tertullien (*De præscriptione hæreticorum*; *Adversus Marcionem*, etc.), d'Epiphane et de Théodoret.

Les hérétiques ne se faisaient pas du dogme ecclésias-

tique la même idée que les docteurs orthodoxes ; ils avaient d'ailleurs un intérêt évident à en signaler les fluctuations et les contradictions successives. Ils se trouvaient donc mieux placés pour en raconter l'histoire. C'est parmi eux qu'il faut chercher les premiers essais en ce genre. Ainsi le monophysite STEPHANUS GOBARUS, dans un livre malheureusement perdu, mais que nous trouvons cité dans la *Bibliothèque de Photius* (cod. 332), s'attachait à mettre en opposition les opinions des Pères sur les points principaux de la doctrine ecclésistique.

Plusieurs siècles plus tard, en plein *moyen âge*, ABAILARD, l'esprit le plus indépendant et le plus hardi de son temps, faisait une œuvre analogue dans son *Sic et non*, où il rapprochait les opinions contraires des Pères et des docteurs de l'Eglise sur les articles principaux de la foi. — Du reste, les docteurs orthodoxes du moyen âge ne se faisaient point faute, dans leurs controverses ou dans leurs disputes publiques, de citer, sur les questions débattues, les opinions en sens contraire des Pères et des théologiens réputés orthodoxes. C'est ainsi que, dans leurs tournois théologiques, ils plaidaient alternativement le pour et le contre. Mais ils n'en maintenaient pas moins l'immutabilité fondamentale du dogme, garantie par l'autorité infaillible de l'Eglise.

Jusqu'à l'époque de la Réformation, nous ne rencontrons que des recueils des canons dogmatiques des conciles, mais point d'histoire des dogmes proprement dite.

II. — La situation change à la *Réformation*. Les réformateurs s'élevèrent contre la doctrine de l'infaillibilité de l'Eglise. A l'autorité de l'Eglise, ils opposèrent l'autorité de la Parole de Dieu, à la lumière de laquelle ils prétendaient juger toutes les doctrines et toutes les traditions ecclésiastiques. Dès lors, une ère nouvelle s'ouvrait pour

l'histoire des dogmes. Elle devenait possible et pouvait être impartiale.

L'histoire des dogmes fournissait, d'ailleurs, aux réformateurs et à leurs disciples, dans la polémique qu'ils durent engager avec l'ancienne Eglise, des armes excellentes à la fois pour l'attaque et pour la défense.

a) — Pour l'attaque d'abord : l'église catholique se prétendait infaillible ; elle disait avoir pour elle la continuité d'une tradition ininterrompue ; elle affirmait l'immutabilité de son dogme et sa vérité absolue. Or, il était facile de démontrer, par l'histoire, que l'Eglise avait souvent varié, et que son enseignement actuel était loin de s'accorder avec celui de l'Eglise des premiers siècles et avec celui des apôtres ;

b) Pour la défense ensuite. L'Eglise catholique accusait les réformateurs d'avoir innové, — d'avoir rompu avec la tradition, et d'avoir introduit des nouveautés fausses, dangereuses, contraires à la foi constante de l'Eglise orthodoxe. Or, il était facile de montrer par l'histoire que le protestants étaient revenus, au contraire, aux enseignements primitifs et aux plus anciennes traditions de l'Eglise, au Christianisme évangélique, tel qu'il avait été prêché par les apôtres, cru et pratiqué par les premiers fidèles. Il était facile de prouver que c'était l'Eglise catholique qui avait innové, en altérant la doctrine évangélique, et en professant des dogmes absolument inconnus aux premiers âges de l'Eglise.

Les théologiens et les controversistes protestants n'eurent garde de se priver d'arguments aussi décisifs, et ce fut dans un intérêt polémique et apologétique qu'ils firent l'histoire des dogmes. Les CENTURIATEURS DE MAGDEBOURG, par exemple, ne manquaient pas de consacrer, dans chacune de leurs *centuries*, un chapitre spécial à la doctrine, tant chez les Pères que chez les hérétiques. Et, au siècle suivant

le théologien écossais JOHAN. FORBESIUS publiait, en réponse à l'ouvrage de Bellarmin, ses *Instructiones historico-theologicæ de doctrinâ christianâ* (1645), ouvrage destiné à établir l'accord de la doctrine protestante avec celle des plus anciens Pères. — Citons encore les ouvrages de GERHARD (*Loci theologici*) et de QUENSTEDT (*Theologia didacto-polemica*), publiés dans le courant du XVIIe siècle et qui sont conçus dans le même but et écrits dans le même esprit.

Mais de telles préoccupations polémiques avaient quelquefois pour résultat d'altérer l'impartialité des historiens protestants. Ils étaient conduits à méconnaître certains faits, à en exagérer d'autres; à voir par exemple, des protestants dans les Pères de l'Eglise et aussi dans certains hérétiques du moyen âge; à reconstruire enfin d'une façon un peu arbitraire, une chaine ininterrompue de *témoins de la vérité* — comme l'on disait alors — qui formait la tradition évangélique et protestante au sens de l'Eglise catholique devenue infidèle. C'était le point de vue auquel s'était déjà placé FLACIUS, en 1556, dans son *Catalogus testium veritatis.* — D'ailleurs, les théologiens protestants du XVIe et du XVIIe siècle manquaient à peu près complètement de sens critique et historique, et ne se faisaient idée d'un développement organique, d'une évolution logique du dogme.

Chose étrange, c'est un catholique, un jésuite français, DENYS PÉTAU (*Petavius*) qui écrivit le meilleur ouvrage d'histoire des dogmes de cette époque. Son livre, intitulé *De theologicis dogmatibus* (4 vol. Paris, 1644-1650 ; réédité en 1857), n'est pas, comme les ouvrages antérieurs, une compilation savante, un simple recueil de textes ; c'est une véritable histoire, dans laquelle l'auteur s'attache à montrer le développement organique et continu du dogme. Mais il est contraint, par le point de vue catholique qui est le sien,

à justifier, comme vrais de la même vérité absolue, tous les éléments du dogme ecclésiastique. En revanche, il ne tient aucun compte du protestantisme, qui n'est à ses yeux qu'un ensemble d'erreurs déjà réfutées et condamnées.

Le véritable esprit scientifique manquait alors également chez les protestants et chez les catholiques. Les sciences critiques étaient encore dans l'enfance.

III. La *réaction* qui se produisit en Allemagne, au commencement du XVIIIe siècle, *contre la scolastique protestante*, ouvrit des voies nouvelles à l'histoire des dogmes. L'esprit critique s'éveilla, et les sciences historiques reçurent une impulsion féconde.

Le premier ouvrage où l'on surprend les signes avant-coureurs du souffle nouveau, est un livre de GOTTFRIED ARNOLD, intitulé : *Unparteiische Kirchen-und Ketzer-Historie* (1714). Le titre est significatif, et trahit l'esprit d'indépendance qui anime l'auteur. Toutefois, par une réaction exagérée, et d'ailleurs assez naturelle, contre l'autorité et la tradition ecclésiastiques, Arnold est infidèle au programme d'impartialité qu'il s'est tracé, et prend trop volontiers parti pour l'hérésie contre l'Eglise.

Les remarquables travaux de Walch, de Mosheim et de Semler favorisèrent l'essor des sciences critiques et historiques.

a) Le livre publié par WALCH, en 1742 (*Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, bis auf die Zeiten der Reformation*), se recommande par une connaissance approfondie des sources. Mais l'auteur ne sait pas toujours s'affranchir des préjugés de l'orthodoxie luthérienne, et son exposition, trop extérieure, manque de mouvement et de vie.

b). MOSHEIM, au contraire, possède à un haut degré le don de saisir le mouvement intérieur de l'histoire, et d'e

exprimer l'organique et vivante unité. Ses études sur les *Gnostiques* et les *Manichéens*, et son ouvrage intitulé *Commentarii de rebus Christianorum ante Constantinum Magnum* (Helmstedt, 1753), sont fort remarquables à cet égard.

c) Quant à SEMLER, il est complètement affranchi de tout préjugé dogmatique ou confessionnel. C'est un esprit essentiellement critique. Son point de vue est précisément le contraire du point de vue catholique. Le dogme, bien loin de lui apparaître comme immuable, est à ses yeux l'inconstance et la fluidité même ; c'est le produit incohérent des opinions individuelles et contraires. L'élément fixe et permanent des dogmes lui échappe, et il ne sait pas apercevoir les lois générales qui président à son développement. Il ne voit partout que le caprice de l'arbitraire. En même temps, sa critique dissolvante, devant laquelle bien peu de documents trouvent grâce, ne laisse presque plus rien subsister du terrain solide de l'histoire.

Semler fut le père de l'ancien rationalisme. Parmi les représentants de cette école, il faut citer ROESLER, qui publia, de 1776 à 1781, une *Bibliothèque des Pères de l'Eglise ;* GRUNER, SEILER, DOEDERLEIN, auteurs de diverses monographies sur l'histoire des dogmes. — Le plus célèbre de tous, celui qui personnifie l'esprit et les procédés de l'école, est PLANCK, auteur d'une *Histoire de la Dogmatique protestante, depuis la Réforme jusqu'à la formule de Concorde (Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs von Anfang der Reform. bis zur Einführung der Concordienformel*, 6 vol., 1781-1800), continuée plus tard (1831) depuis la formule de Concorde jusqu'au milieu du XVIIIe siècle. La première partie de cet ouvrage, qui est l'œuvre capitale de Planck, a une réelle valeur historique. Les controverses dogmatiques du temps de la Réformation y sont racontées avec une scrupuleuse exactitude.

Mais l'auteur, s'enfermant dans ce *pragmatisme* superficiel que nous avons déjà caractérisé, méconnaît les grands côtés de l'histoire qu'il raconte, et l'élément divin des dogmes, dont il explique les variations par les influences les plus extérieures et les plus accidentelles.

Le rationalisme issu de l'école de Kant, et qui régna à la fin du XVIIIe siècle et au commencement du XIXe, eut aussi ses historiens des dogmes : STÆUDLIN (*Lehrbuch der Dogmatik-und Dogmen-Geschichte,* 1801) ; WEGSCHEIDER (*Institutiones theologico-dogmaticæ*, 1815) ; MÜNSCHER, surtout, qui publia en 1775 un manuel d'histoire des dogmes (*Handbuch der christl. Dogmen-Geschichte*), réédité plusieurs fois jusqu'en 1809. Cet ouvrage, qui ne conduit l'histoire des dogmes que jusqu'à la fin du quatrième siècle, est remarquable par l'ordre et la clarté de l'exposition. Münscher publia, de 1812 à 1819, un nouvel ouvrage, *Lehrbuch der Dogmen-Geschichte*, qui a été réédité plusieurs fois (en 1832 par Dan. de Cœlln ; en 1834 par Hupfeld et par Neudecker en 1838). — Mentionnons encore, comme appartenant à la même école, l'ouvrage d'AUGUSTI : *Lehrbuch der christl. Dogmen-Geschichte* (1805), qui, de 1805 à 1835, a eu quatre éditions.

IV. — *Hegel* et *Schleiermacher* ont ouvert, chacun à sa manière, des voies nouvelles à l'histoire des dogmes.

A. — Hegel prétendait retrouver partout, dans l'histoire comme dans la nature, l'application des principes de sa philosophie. Il donna naissance à deux écoles théologiques, qui appliquèrent, en sens divers, les formules de l'hégélianisme à l'histoire des dogmes.

a) Ce fut d'abord l'*orthodoxie hégélienne*, appelée aussi *droite* hégélienne, avec DAUB, MARHEINEKE, ROSENKRANZ pour principaux représentants. Les théologiens de

cette école justifiaient la doctrine ecclésiastique et tous ses développements successifs, au nom des axiomes de la dialectique hégélienne dont cette doctrine était, à leurs yeux, la confirmation éclatante.

b) Ce fut ensuite la *gauche* hégélienne — ou *rationalisme hégélien* — représentée par l'école de Tubingue, dont le célèbre docteur BAUR fut le chef. Plus hardis et plus conséquents avec les principes du maître, les hégéliens de la gauche effaçaient tout élément objectif et divin dans le dogme et n'y voyaient qu'un produit spontané de l'esprit humain, évoluant selon les lois infaillibles de la dialectique éternelle. — Baur a consacré à l'histoire des dogmes plusieurs ouvrages considérables :

1° D'importantes monographies sur la doctrine de la Rédemption et celle de la Trinité (*Die christl. Lehre von der Versœhnung*, 1 vol., Tub., 1838; *Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, 3 vol., Tub., 1842), — sans parler de l'étude sur la gnose chrétienne, *Die christl. Gnosis*, 1835 ;

2° Un court manuel, intitulé *Lehrbuch der christl. Dogm.-Geschichte* (1847) ;

3° Enfin, une histoire détaillée et complète, en 4 vol., publiée après sa mort par son fils, Ferd.-Frédéric Baur, en 1865, d'après les cours professés à Tubingue par le docteur Baur. — Ce dernier ouvrage est une œuvre vraiment magistrale, qui se recommande à la fois par la richesse des matériaux recueillis, par la clarté de l'exposition et par les vues originales qu'on y rencontre à chaque page. Mais le point de vue général auquel se place l'auteur est insoutenable, ce qui fait qu'on ne peut accepter ses conclusions sans réserves.

B. — L'impulsion féconde donnée par Schleiermacher à la théologie, ne pouvait manquer de se faire sentir aussi

dans le domaine de l'histoire des dogmes. Parmi les disciples de Schleiermacher, les uns se rapprochent davantage de l'orthodoxie, les autres tendent plutôt la main au rationalisme.

A l'impulsion donnée par le maître se rattache aussi, quoique d'une manière indirecte, la formation de la *nouvelle école orthodoxe luthérienne,* et de l'école de la *conciliation (Vermittlungs Theologie).* L'une et l'autre ont produit de nombreux ouvrages d'histoire des dogmes, tous inspirés par un véritable esprit scientifique, et recommandables à des titres divers. Nous nous contenterons de citer les plus remarquables.

Il faut nommer, en première ligne, la grande *Histoire de l'Eglise,* de Neander, dont l'apparition a été un véritable événement dans le monde théologique, et dans laquelle l'esprit religieux et chrétien s'unit de la manière la plus heureuse à l'esprit scientifique. Une place très considérable y est faite à l'histoire des dogmes. — Nous possédons également un cours sur l'*Histoire des dogmes*, professé par Neander, et publié après sa mort par les soins de *Jacobi* (1857).

Il faut aussi faire une place à part à l'importante monographie de Dorner sur l'*Histoire du dogme de la personne de Jésus-Christ* (*Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, Stuttg. 1839, 3 vol.; 2e édit. plus complète, 1845-57, en 5 vol.).

Citons ensuite :

Baumgarten-Crusius, *Lehrbuch der christl. Dogmen-Geschichte* (2 vol., 1849), ouvrage savant et complet, où abondent les renseignements précieux et les vues originales, mais où des périodes trop multipliées brisent d'une manière fâcheuse le fil du récit. Dans son *Compendium der christl. Dogm.-Gesch.*, publié en 1844, et réédité par

Hase en 1846, Baumgarten-Crusius a réduit de moitié le nombre de ces périodes.

Engelhardt (*Dogmen-Gesch.*, 2 parties, 1839), ouvrage recommandable par l'exactitude avec laquelle y sont citées les sources, mais dont l'exposition est quelque peu aride et monotone.

Meier (*Lerbuch für akadem. Vorles.*, 1840), qui a le mérite des divisions claires et simples, mais qui emploie d'une manière trop exclusive la méthode chronologique.

Hagenbach, (*Lehrb. der Dogm.-Gesch.*, 2 parties, 1840, édité pour la cinquième fois en 1867), ouvrage qui se recommande par des qualités sérieuses.

Gieseler (*Dogm-Gesch.*, édité par *Redepenning*, en 1855).

Beck (*Christl. Dogm.-Gesch.*, 1864).

Kahnis (*Der Kirchenglaube hist. genet. dargest*, 1864).

H. Schmid (*Lehrb. der Dogm.-Gesch.*, 1868).

J.-H.-A. Ebrard (*Handb. der christl. Kirchen-und Dogm.-Gesch.*, Erlangen, 1865).

Fried. Nitzsch (*Grundriss der christl. Dogm.-Gesch.*, 1870).

Thomasius (*Die christl. Dogm.-Gesch.*, 1874), ouvrage fort remarquable.

L'ouvrage de *Giesler* a été traduit en français par MM. *Flobert* et *Bruch* (1863) ; mais il ne va pas au delà de la période de la Réformation. — On a aussi, en français, une *Histoire des Dogmes*, de MM. Eug. et Emile Haag (2 vol., Paris, 1862), que je n'ose recommander, tant elle me paraît insuffisante.

Quant aux *catholiques*, ils se sont assez peu occupés de l'histoire des dogmes, ce qui n'a pas lieu de surprendre. Le goût des études historiques s'est cependant réveillé, depuis 1830, dans l'Allemagne catholique, et nous pouvons citer deux ouvrages qui ne sont pas sans valeur :

celui de SCHWANE (*Dogmen-Geschichte der patristischen Zeit*), et celui de KLEE (*Lehrbuch der Dogm.-Gesch.*, 2 vol., 1837). — Le mouvement vieux catholique qui a à sa tête le Dr *Dœllinger* doit avoir, semble-t-il, pour résultat de ramener les esprits vers l'étude de l'histoire des dogmes.

Avant de terminer cette introduction, nous tenons à mettre en lumière l'*intérêt* et l'*utilité* qu'offre l'étude de l'histoire des dogmes.

1° L'histoire des dogmes est d'abord un des chapitres les plus intéressants et les plus importants de l'histoire de l'esprit humain ; et, à ce titre, elle mérite d'attirer l'attention de tous les hommes cultivés.

2° Mais cette histoire a, pour le théologien et pour le chrétien, un intérêt plus direct et plus particulier. Nous avons déjà constaté l'importance de l'histoire des dogmes en marquant sa place dans l'organisme des sciences théologiques. Nous avons vu comment elle est le complément nécessaire de l'histoire de l'Eglise, dont elle nous révèle la signification la plus profonde et nous donne la clef, — et l'introduction indispensable de la dogmatique, dont elle prépare la tâche et facilite l'accès ;

3° A côté de cette importance scientifique et théologique, l'étude de l'histoire des dogmes offre un attrait pratique et religieux que je tiens à relever :

a) Elle a tout d'abord, comme l'histoire de l'Eglise elle-même, une véritable valeur, une sérieuse portée apologétique. C'est une vivante et puissante démonstration de la vérité et de la divinité de la doctrine chrétienne, de son excellence et de sa puissance, qui l'ont rendue capable de surmonter tant de vicissitudes. Elle nous montre la Provi-

dence de Dieu attentive à préserver et à conserver la vérité qui sauve, à travers tous les périls;

b) L'étude de l'histoire des dogmes est d'ailleurs féconde en enseignements et en leçons :

1. Elle élargit l'horizon de nos idées et fait tomber bien des préjugés, bien des opinions toutes faites. Elle nous montre que l'ancienneté n'est pas toujours une marque de vérité, ni la nouveauté un signe d'erreur. Elle nous habitue à examiner toutes choses à la lumière de la Parole de Dieu, pour retenir ce qui est bon.

2. Elle nous apprend à distinguer, dans la doctrine chrétienne, ce qui est fondamental et ce qui est secondaire, — ce qu'il importe de maintenir énergiquement comme nécessaire, parce que c'est à cela que s'attache la foi qui sanctifie et qui sauve, et ce qui peut, sans péril pour la foi et pour la vie religieuse, être laissé dans l'ombre ou donner lieu à des interprétations diverses.

3. Elle nous apprend aussi à distinguer la vérité révélée, le contenu essentiel et divin de la doctrine ecclésiastique, — et la formule théologique dont cette vérité a été revêtue.

4. A côté des divergences dogmatiques qui séparent les diverses Eglises, et derrière les variations de la théologie, elle nous apprend à retrouver le patrimoine commun de la foi chrétienne, les grands faits et les grandes doctrines confessés par les chrétiens de tous les pays et de tous les siècles. A côté de ce qui divise, elle montre ce qui unit, elle nous fait contempler la catholicité vraiment universelle et nous apprend à en désirer et à en préparer la réalisation future.

5. Elle nous enseigne enfin à être réservés dans nos jugements et à procéder avec prudence dans nos essais de définition et de systématisation des vérités de la foi. Un esprit de largeur et de bienveillance à l'égard des autres, un esprit

de défiance à l'égard de nous-mêmes, voilà ce que nous inspire ce genre d'études. Or, n'est-ce pas là, précisément, le véritable esprit chrétien ?

J'ajoute que l'étude de l'histoire des dogmes a aujourd'hui une importance toute spéciale. Et cela, pour deux raisons :

1° L'une est l'abus même qu'on en a fait dans certains milieux théologiques. L'école critique a prétendu expliquer d'une manière naturelle, c'est-à-dire par le jeu régulier des seules lois de l'histoire et de l'esprit humain, l'apparition du christianisme et de l'Eglise chrétienne. Elle prétend expliquer de la même manière l'apparition des dogmes chrétiens, qui ne sont pour elle que l'un des produits de l'évolution spontanée de l'esprit humain. Elle croit avoir découvert la formule, la loi logique et nécessaire d'après laquelle les dogmes naissent, vieillissent et meurent. Après avoir montré comment le dogme chrétien a commencé, elle croit pouvoir dire à l'avance comment il finira et annoncer cette fin comme prochaine.

Il importe de faire justice de ces prétentions ; et il suffit pour cela d'étudier sans parti-pris l'Histoire des dogmes. Cette étude démontre deux faits, qui sont la contradiction formelle des deux affirmations de l'école critique.

a) Le premier, c'est que le dogme chrétien n'a pas été le produit des spéculations antérieures, de l'hellénisme ou de l'orientalisme juif ou païen, mais qu'il a eu pour point de départ un fait historique, divin, absolument nouveau et original, l'apparition de Jésus, le Fils de Dieu dans le monde. Que les spéculations antérieures, que les philosophies païennes et la théologie juive aient influé sur la forme scientifique du dogme, cela est incontestable ; mais le contenu distinctif et essentiel vient d'ailleurs.

b) Le second, c'est que le dogme chrétien n'a pas

vieilli et n'est pas mort. Sans doute, il est des théories et des formules dogmatiques qui ont vieilli et qui sont mortes, comme vieillit et meurt tout ce qui est humain. Ces formules sont, en effet, humaines, toujours insuffisantes à exprimer une vérité qui les dépasse de toutes parts. Elles varient et se transforment. Elles s'élaborent lentement, pour décliner ensuite et être remplacées par d'autres, qui correspondent mieux aux nécessités et aux préoccupations nouvelles. — Mais, à côté et au-dessous de ces enveloppes changeantes, il y a le fond qui ne change pas, la vérité divine et permanente que les formules cherchent à exprimer en l'altérant quelquefois. Or, malgré les erreurs et les défections, la vérité qui sauve s'est conservée dans l'Église, à l'état de lettre morte quelquefois, mais toujours efficace pour régénérer et sauver ceux qui allaient jusqu'à elle.

Ainsi se vérifie l'affirmation de Jésus-Christ : « Mes paroles ne passeront point, » — et les expressions de saint Paul : « L'Église bâtie sur le fondement des apôtres et des « prophètes — Jésus-Christ étant la principale pierre de « l'angle — ... est la colonne et l'appui de la vérité. »

2° Ajoutons que l'étude de l'histoire des dogmes nous aidera à comprendre la crise théologique que nous traversons. Nous apprendrons à apprécier les diverses tendances qui se trouvent en présence, en les voyant à l'œuvre dans le passé. Nous saurons mieux alors discerner l'erreur et la vérité, apercevoir le péril pour l'éviter et la voie du salut pour la suivre, — et préparer ainsi un meilleur avenir.

PREMIÈRE PÉRIODE

DE LA FIN DU SIÈCLE APOSTOLIQUE A LA MORT D'ORIGÈNE

(90-254)

AGE DE L'APOLOGÉTIQUE

PREMIÈRE PÉRIODE

DE LA FIN DU SIÈCLE APOSTOLIQUE A LA MORT D'ORIGÈNE

(90-254)

AGE DE L'APOLOGÉTIQUE

CHAPITRE PREMIER

HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA PÉRIODE

Dès son apparition, le christianisme se trouva en présence d'ennemis redoutables. Il eut à lutter à la fois contre le judaïsme et contre le paganisme ; et cela, en vertu de sa nature même. On comprit, en effet, de bonne heure, quelle puissance envahissante le christianisme renfermait dans son sein. Il prétendait être la religion définitive, universelle et absolue, ne souffrait aucun partage, et aspirait à renverser et à remplacer toutes les religions antérieures, comme à transformer et à renouveler tout l'ordre social et politique de l'ancien monde.

C'est par instinct de conservation, et pour défendre son existence menacée, que l'ancien monde — le monde païen surtout, représenté par l'empire romain — attaqua le christianisme. Dans la guerre qu'il lui déclara, toutes les armes lui furent bonnes : les persécutions aussi bien que

les calomnies, les édits impériaux aussi bien que les livres des philosophes, les bêtes du cirque aussi bien que les arguments scientifiques.

A la persécution, les chrétiens répondirent par une patience et un courage qui ne se démentirent jamais; leur sérénité joyeuse lassa leurs persécuteurs et convertit souvent leurs bourreaux. Aux attaques des philosophes, ils répliquèrent par des apologies éloquentes et des démonstrations victorieuses. Ils eurent à la fois des *martyrs* et des *apologètes*. Et souvent les mêmes hommes étaient tout ensemble l'un et l'autre; ils couronnaient leur apologie par le martyre, qui était la meilleure et la plus persuasive démonstration de la vérité de leur foi.

Aussi longtemps que dura la grande lutte dans laquelle l'Eglise combattait pour sa propre existence, la théologie fut militante comme l'Eglise elle-même. Ce furent les nécessités de la lutte — celles de la défense et celles de l'attaque — qui provoquèrent l'éveil de la science chrétienne. Les plus anciens et les plus remarquables monuments de cette époque sont des Apologies.

L'*Apologétique*, voilà quelle fut la première tâche de l'Eglise, son grand devoir et sa grande préoccupation. Il fallait avant tout se défendre, et, pour cela, affirmer, préciser et justifier sa foi. Il fallait ensuite passer de la défense à l'attaque, et convaincre le paganisme et le judaïsme d'erreur ou d'insuffisance. Nous verrons plus tard comment les apologètes chrétiens surent s'acquitter de cette double tâche.

Mais les païens et les juifs n'étaient pas les seuls adversaires qu'avait à combattre l'Eglise. Elle dut lutter aussi contre les hérétiques, — les *Ebionites* et les *Gnostiques* — qui furent, pour ainsi dire, les juifs et les païens du dedans, plus dangereux encore que ceux du dehors, parce qu'ils prenaient le masque chrétien.

Contre eux aussi, il fallait défendre la foi en l'affirmant et en en précisant l'objet. Puis, il fallait passer de la défense à l'attaque, montrer l'erreur et le péril de leurs doctrines, et prouver que ces doctrines tendaient à confondre le christianisme avec le judaïsme ou avec les spéculations et les mythologies païennes. Derrière les erreurs ébionites ou gnostiques se retrouvaient en effet, les principes du judaïsme et du paganisme. Ainsi, l'Eglise était toujours en présence des mêmes adversaires : il fallait les combattre par les mêmes armes. La *Polémique* instituée contre eux était une nouvelle sorte d'apologétique.

Enfin, la *Théologie dogmatique* elle-même devait revêtir le caractère d'une apologie. Quand il s'agissait de formuler et de justifier rationnellement les doctrines, il fallait courir au plus pressé, à l'essentiel. Aussi s'attachait-on de préférence et uniquement à celles de ces doctrines qui distinguaient absolument le christianisme des religions du passé, qui constituaient sa nouveauté et son originalité propre, qui, comme telles, étaient l'objet de toutes les attaques, et qu'il importait le plus de défendre.

Voilà pourquoi nous avons appelé cette première période l'*âge de l'apologétique*. C'est au milieu de cette double lutte, c'est sous l'empire de ces constantes préoccupations que s'accomplit la première élaboration du dogme chrétien.

SECTION I

LES ADVERSAIRES DU DOGME ECCLÉSIASTIQUE

Pour bien comprendre ce premier travail dogmatique, il est nécessaire de bien connaître les adversaires en pré-

sence desquels se trouvait l'Église, adversaires dont elle se préoccupait sans cesse quand elle affirmait et définissait sa foi, et qui exercèrent une grande influence sur les premiers essais de sa théologie.

Je ne dirai rien du *judaïsme* et du *paganisme* qui sont assez connus, et dont l'exposition, en nous faisant sortir du cadre de notre étude, réclamerait de trop grands développements. Mais les hérésies qui en dérivent, l'*ébionitisme* et le *gnoticisme* sont moins connues ; et il importe d'autant plus de les étudier, qu'elles ont agi de plus près sur le développement du dogme, et ont exercé sur lui une influence plus directe et plus sensible.

Nous étudierons donc successivement ces deux sortes d'hérésies.

---

§ I. — HÉRÉSIES A TENDANCE JUDAÏQUE OU ÉBIONITISME

Les hérésies à tendance judaïque furent les premières à se produire. Et cela se comprend : c'est, en effet, dans un milieu juif que le christianisme se développa tout d'abord. Les premiers chrétiens étaient des juifs, et pendant longtemps ils restèrent juifs tout en étant chrétiens. Ce n'est que lentement et avec effort qu'ils abandonnèrent leurs habitudes, leurs préjugés, leurs idées et leurs pratiques judaïques.

La question du rapport des deux alliances, qui ne pouvait manquer de se poser de bonne heure, était une question complexe et délicate, pouvant donner lieu à des solutions contraires, à des erreurs et à des malentendus. Sans doute, Jésus-Christ l'avait tranchée en principe, lorsqu'il avait dit : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la loi ou les prophètes ; je suis venu, non les abolir, mais les

accomplir » (Matth., V, 17). Mais ce mot profond — πληρῶσαι — renfermait en lui deux idées contraires. Accomplir, c'est à la fois conserver et détruire. Le christianisme, par cela même qu'il est l'accomplissement du judaïsme, l'abolit tout en le confirmant. Il le conserve dans son fond essentiel et permanent ; mais il en abolit les formes extérieures et provisoires. Le christianisme est le fruit dont le judaïsme est la fleur. A mesure que le fruit se développe et mûrit, la fleur se dessèche et tombe. Ainsi le judaïsme perd sa raison d'être, quand le christianisme nous a donné la réalité dont il était la promesse.

C'est là ce que tous les juifs devenus chrétiens ne surent pas comprendre. Quelques-uns crurent que l'institution mosaïque n'était pas abrogée. Ils invoquèrent à l'appui de cette opinion certaines paroles et certains exemples de Jésus. Le Sauveur n'avait-il pas dit que « jusqu'à ce que le ciel et la terre passent, il n'y aurait rien dans la loi qui ne s'accomplisse, jusqu'à un seul iota ou un seul trait de lettre ? » Ne s'était-il pas soumis lui-même aux pratiques de la loi cérémonielle ? — Jésus, en effet, s'était borné à poser le principe général, sans l'expliquer, et sans en tirer les conséquences qu'il renfermait. Il laissait ce soin à ses disciples, éclairés par les lumières de son Esprit, et instruits par les événements.

La tendance judaïsante se manifesta sous une triple forme dans l'Eglise apostolique.

1° Les *frères faibles* (les jacobites), que Paul appelle οἱ ἀσθενεῖς, et envers lesquels il recommande du support (I Cor., VIII et IX). Comme Jacques, ils observaient la loi sans fonder leur salut sur cette observation qu'ils n'imposaient pas aux autres païens.

2° Les *faux frères* — οἱ ψευδάδελφοι — contre lesquels Paul s'élève avec énergie (Gal. II et III). Ils faisaient de la circoncision et de la loi des conditions essentielles du salut,

et, à ce titre, les imposaient aux païens aussi bien qu'aux juifs. Paul eut à les combattre en particulier à Antioche et en Galatie.

3° Les *faux docteurs* de Colosses, d'Ephèse et de Crète, qui mêlaient à leur judaïsme des éléments de spéculation païenne et orientale.

Nous retrouvons ces trois sortes de judaïsants aux IIe et IIIe siècles, sous forme d'hérésies et de sectes, constituées avec une précision et des développements nouveaux.

I. — Les NAZARÉENS correspondent aux *frères faibles*. C'étaient des débris des premières communautés palestiniennes, qui avaient conservé le nom que les Juifs donnaient par mépris aux chrétiens. Ce nom même est le signe de leur origine juive. Leur doctrine ne différait point de la doctrine de l'Eglise. Ils croyaient à la divinité de Jésus-Christ, à sa naissance miraculeuse, à son œuvre rédemptrice ; ils admettaient comme légitime l'apostolat de Paul. Mais ils avaient surtout Jacques pour porte-drapeau. Ils gardaient la loi, croyant que Jésus ne les avait pas affranchis des prescriptions rabbiniques. Attachés à la patrie juive, ils attendaient le rétablissement de la royauté d'Israël. Après l'année 70, ils étaient restés dans les environs de Jérusalem, dispersés, isolés du reste de l'Eglise, ne prenant aucune part à son développement. Ils furent mal connus, et taxés enfin d'hérésie. Ainsi, Epiphane, à la fin du IVe siècle, les range, bien qu'à tort, parmi les hérétiques.

II. — Les ÉBIONITES proprement dits correspondent aux *faux frères*. Ils formèrent depuis la destruction du temple, en 70, des communautés séparées, et se constituèrent en secte. Ils ont été considérés dès le commencement comme hérétiques. Leur nom a été diversement expliqué. Selon

Tertullien, il viendrait d'un certain *Ebion*, fondateur de la secte. Mais ni Justin, ni Irénée, ni Origène ne connaissent ce personnage, qui a été inventé sans doute après coup pour expliquer le mot Ebionites. Origène fait venir ce mot d'Ebiônim, *pauperes*. Mais on se demande quelle est la raison de cette appellation. Est-ce un terme de mépris que leur auraient appliqué les juifs, à cause de leur pauvreté matérielle ? Ou un terme de mépris décerné par les chrétiens, en signe de la pauvreté de leur doctrine ? Ou enfin un titre de gloire qu'ils se donnaient à eux-mêmes, pour marquer leur ascétisme ? — C'est ce qu'on ignore.

Quant à leur doctrine, les ébionites considéraient la circoncision, la loi et les prescriptions rabbiniques comme nécessaires au salut pour les païens eux-mêmes. Jésus était, à leurs yeux, le Messie, mais en même temps un simple homme, — ψιλὸς ἄνθρωπος, — né de Joseph et de Marie, ayant reçu au baptême un don spécial. Ils ne voyaient dans l'œuvre de Jésus-Christ qu'une œuvre d'enseignement, une loi plus parfaite complétant celle de Moïse. Ils attendaient la Parousie, qui devait effacer l'opprobre du Calvaire, lequel leur apparaissait comme un scandale. Enfin, ils ne regardaient point Paul comme un véritable apôtre.

Il faut mentionner ici une autre secte judaïsante, celle des *Elkésaïtes*, qui rappelaient les esséniens par les éléments mystiques mêlés à leurs doctrines. Ils marquent la transition entre les ébionites purs et la secte judaïsante des Fausses Clémentines.

III. — Les idées des *judaïsants, gnostiques*, correspondant aux *faux docteurs* de Colosses, sont exprimées dans les CLÉMENTINES, recueil qui parut vers la fin du IIe siècle, et dont nous possédons deux recensions différentes, l'une en grec, l'autre en latin, traduite par Rufin sur un original perdu. Ce recueil pseudonyme, mis sous le nom de Clément

de Rome, débute par un récit des voyages et des prédications de Pierre, qui apparaît là comme le véritable apôtre des Gentils et le seul représentant authentique du christianisme. Simon le Magicien y personnifie tous les hérétiques, parmi lesquels il faut ranger en particulier Paul lui-même.

Ici encore, le christianisme est considéré comme la forme définitive du judaïsme, et la loi subsiste dans toute sa force, quoique le sacrifice soit aboli et que la circoncision puisse être remplacée par le baptême, lequel est tenu pour nécessaire au salut. Mais, à ce judaïsme christianisé, se mêlent bien des spéculations étrangères. On y découvre des traces d'émanatisme et de dualisme.

Dieu, considéré en soi, est le repos absolu, l'unité pure et inaccessible ἀνάπαυσις καὶ μονάς. — Considéré dans ses rapports avec le monde, c'est le mouvement et l'activité incessante, se manifestant par un rythme à deux temps, analogue au battement du cœur, et composé d'expansion et de contraction — ἔκτασις καὶ συστόλη. — Par la création s'accentue aussi une opposition qui transforme la *Monade* primitive en *Dyade :* l'opposition entre le πνεῦμα ou la σοφία, et le σῶμα ou la ὕλη. Adam est en communion avec Dieu par la σοφία ; il est l'image même de Dieu, et possède toutes ses perfections. C'est Eve, principe de la sensualité (σῶμα) qui introduit le péché dans le monde. Mais Adam ne s'est pas laissé entraîner dans sa chute, et après cette chute, il devient le rédempteur du monde. Il apparaît dans Abel, Enoch, Abraham, Moïse, et enfin en Jésus-Christ, le prophète par excellence, qui donne aux hommes la loi parfaite de la sainteté.

La morale du système est très ascétique, et rejoint par un côté son eschatologie. Il faut que le πνεῦμα triomphe du σῶμα, que le dyade soit ramenée à la monade, le mouvement dérivé au repos primitif, Dieu à lui-même, et tout à l'unité.

La doctrine des Fausses Clémentines marque la fusion des deux tendances païenne et juive, et nous conduit, par une transition naturelle, aux hérésies gnostiques.

---

§ II. — HÉRÉSIES A TENDANCE PAIENNE, OU GNOSTICISME

Le christianisme ayant pris naissance sur le sol du judaïsme, il était naturel que les influences juives fussent les premières à agir sur lui ; voilà pourquoi les premières hérésies qui se produisirent eurent un caractère judaïsant.

Mais le christianisme ne tarda pas à se trouver en contact avec le paganisme, et il subit à son tour son influence. Aussi avons-nous à signaler, à côté des hérésies judaïsantes, des hérésies païennes ou gnostiques.

On en retrouve déjà les germes au siècle apostolique, dans ces amateurs de questions folles, de fables et de généalogies, que condamnent à plusieurs reprises les pastorales (I Tim. I, 4; VI, 20 ; 2 Tim., II, 14, 16, 23; Tite, III, 9, etc...), et dans ces négateurs de Jésus-Christ venu en chair, que signale la première épître de Jean (II, 22 ; IV, 3) et auxquels répond tout le quatrième évangile. — Cependant, ces systèmes n'apparaissent dans tout leur éclat qu'au IIe siècle.

Le nom de GNOSTIQUE vient du grec γνωστίκος, du subtantif γνῶσις, *gnose*, science. Il signifie « celui qui possède la *science* des choses divines, au lieu de se borner à les croire par la *foi*. »

Le mot γνῶσις se rencontre dans le Nouveau Testament opposé au mot πίστις. Il désigne la connaissance réfléchie, raisonnée, approfondie, par opposition à la connaissance intuitive et non raisonnée que donne la foi. — Ainsi, Paul souhaite aux Corinthiens de grandir en toutes choses ; en

foi, en parole, en science, en zèle — *πίστει καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ πάσῃ σπουδῇ* — (2 Cor., VIII, 7). Pierre exhorte ceux à qui il écrit à ajouter à la foi la science (2 Pier., I, 5).

Le *Gnostique* est donc celui qui possède la connaissance raisonnée et scientifique des choses divines. En prenant ce nom de gnostiques, en décorant du titre de *gnoses* leurs systèmes, les hérétiques dont nous parlons affichaient la prétention et le caractère philosophiques de leurs enseignements. Ils prétendaient donner à leurs disciples la science adéquate et absolue de la vérité religieuse.

Je ne discuterai pas les opinions diverses qui ont été émises sur les origines du gnosticisme (1). Je me borne à

(1) Nous avons retrouvé dans la première rédaction du cours de M. Bonifas cette discussion, supprimée plus tard par le professeur, sans doute parce que les systèmes contre lesquels elle était dirigée ont, depuis plusieurs années, perdu la faveur qui put les accueillir à leur apparition. Voici comment M. Bonifas réfutait les opinions de Matter, de Baur et de Mœhler sur l'origine du gnosticisme (*Réd.*)

D'après *Matter*, c'est en Perse qu'il faudrait placer l'origine du gnosticisme. Les juifs transportés à Babylone auraient mêlé à leurs croyances les doctrines dualistes de l'Orient, et les auraient plus tard apportées à Alexandrie. La *Kabbale* aurait été le fruit de cette alliance du judaïsme avec l'orientalisme. — Mais, outre que l'antiquité de la Kabbale est fort contestable, cette explication ne rend pas compte de tous les faits ; car le dualisme n'est pas le seul trait ni le trait dominant des systèmes gnostiques : ce qui les caractérise surtout, c'est l'émanatisme.

Baur prétend que le gnosticisme a été une *philosophie de la religion*, née de la comparaison des diverses religions qui se trouvaient alors en présence. — Mais nous ne trouvons, chez les gnostiques du IIe siècle, aucune trace de ce travail critique dans lequel Baur prétend placer l'origine de leurs systèmes. Ce que nous y trouvons, au contraire, ce sont de vagues aspirations et d'aventureuses chimères, un esprit curieux et chercheur qui s'acharne après des questions insolubles, et qui mêle d'une façon étrange la religion, la philosophie et la fantaisie pure. Bien loin de faire la critique des trois grandes religions qui se partagent alors le monde, et de construire sur ce fondement une sorte de philosophie religieuse et éclectique, les gnostiques se montrent préoccupés d'un problème unique, celui qui était le thème favori des spéculations orientales et de la philosophie hellénique, le problème de l'origine du monde fini et imparfait, ou, plus spécialement

constater qu'il fut l'un des produits de l'immense travail de fermentation et de fusion qui s'accomplit dans les idées pendant les deux premiers siècles de notre ère. C'est à ce moment que, dans certains grands centres, qui étaient comme le rendez-vous et le carrefour de l'Europe, de l'Asie et de l'Afrique — Alexandrie, par exemple — se rencontrèrent et se mêlèrent toutes les religions et toutes les philosophies du passé, Platon et Moïse, Homère et Zoroastre, l'hellénisme, le judaïsme et l'orientalisme. Il se produisit ainsi un vaste mouvement, à la fois philosophique et reli-

encore, le problème de l'origine du mal. Comment le monde procède-t-il de Dieu ? Comment la multiplicité et l'imperfection sont-elles le produit de l'être unique, immuable et parfait ? D'où vient le fini ? D'où vient le mal ? D'où vient la matière ? C'est là le problème, métaphysique plutôt que moral, qui les tourmente et pour la solution duquel ils épuisent tous les efforts de leur imagination hardie, empruntant des idées à toutes les religions et à toutes les philosophies, puisant à toutes les sources, accueillant toutes les doctrines, et croyant s'approcher du but à mesure qu'ils compliquent davantage leurs théories et leurs systèmes. Ainsi, le *parsisme* avec son opposition absolue entre les puissances divines et antidivines donne aux gnostiques le dualisme ; le *bouddhisme*, avec son développement successif du monde, partant du Nirvâna pour y retourner, à travers la multiplicité des êtres créés, leur fournit l'émanatisme.

Mœhler, au lieu d'attribuer le gnosticisme à un effort de spéculation maladive et stérile, y voit, au contraire, le résultat d'une *tendance* toute *pratique*. C'est, selon lui, le sentiment du péché, vivement réveillé dans les consciences par le christianisme, qui provoqua les recherches spéculatives des gnostiques, et les conduisit à la théorie dualiste des deux principes. — Mais, loin de venir du christianisme, le dualisme des gnostiques avait été emprunté à la spéculation orientale, au parsisme et à la religion de Zoroastre. Le christianisme leur parut être une lumière nouvelle, à l'aide de laquelle on pouvait pénétrer plus avant dans les mystérieux problèmes agités en Orient, et ils s'empressèrent de le mettre à contribution dans ce sens. Ce fut aussi aux religions orientales que les gnostiques empruntèrent la division des hommes en plusieurs classes, les *pneumatiques*, qui ont la connaissance supérieure et le véritable amour de Dieu, les *psychiques*, qui n'ont que la foi d'autorité et la religion de l'intérêt ou de la crainte, les *hyliques* enfin, qui sont asservis au corps et au monde de la matière, et qui sont incapables de rien comprendre au delà.

En définitive, le gnosticisme est l'un des produits de l'immense travail de fermentation et de fusion, etc... (*voir la suite ci-dessus*).

gieux, qui fut la synthèse incohérente et confuse de toutes les idées qui avaient agité l'ancien monde. La philosophie judéo-alexandrine de Philon fut le premier fruit, et l'un des plus remarquables, de ce mouvement.

Puis apparut le christianisme, qui jeta dans le monde des idées et des vérités nouvelles, qui donna de nouvelles solutions aux problèmes agités par les anciennes philosophies et par les anciennes religions, et qui apporta des éléments nouveaux dans la fermentation universelle. La rencontre du christianisme avec le mouvement dont il vient d'être parlé donna naissance à deux courants d'idées contraires, entre lesquels se partagea le courant primitif :

1° Un courant de réaction et d'opposition contre le christianisme, qui produisit le *néo-platonisme* ;

2° Un courant d'assimilation ou d'absorption, qui donna naissance au *gnosticisme*.

C'est là ce qui explique à la fois les ressemblances profondes qui rapprochent le néo-platonisme et le gnosticisme, et les différences qui les séparent.

A. — Les *ressemblances :*

a) Le même *syncrétisme* confus et grossier caractérise à la fois les spéculations néo-platoniciennes et les systèmes gnostiques ;

b) Des deux côtés, c'est le même goût pour les symboles, les mythes, les *allégories ;*

c) C'est le même goût aussi pour les *spéculations aventureuses*, pour la métaphysique subtile, pour les problèmes insolubles, — et particulièrement, pour le problème de l'origine des choses.

B. — Quant aux *différences*, elles se ramènent toutes à cette divergence fondamentale, qui contient et explique

toutes les autres, l'attitude contraire prise en face du christianisme.

a) Le néo-platonisme se pose en *adversaire* déclaré du christianisme. Il entreprend de le réfuter et de le remplacer tout en lui faisant des emprunts. C'est un essai de rajeunissement du paganisme dont on prétend exprimer le sens profond et donner le dernier mot ;

b) Le gnosticisme, au contraire, se donne pour une *philosophie chrétienne*. Il prétend fournir la véritable interprétation du christianisme, en découvrir la vérité supérieure et profonde, qui se cache derrière la vérité populaire, sans s'apercevoir que cette prétendue interprétation défigure le christianisme jusqu'à le rendre méconnaissable.

On retrouve dans la plupart des systèmes gnostiques l'idée d'une révélation progressive, dont le christianisme est le dernier terme. Voilà pourquoi ces systèmes mettent à contribution les religions et les philosophies anciennes, aussi bien que l'Evangile lui-même. Ils empruntent de toutes mains, sans avoir conscience des contradictions dans lesquelles ils tombent ; et ils appliquent aux grands problèmes qui ont de tout temps tourmenté l'esprit humain les solutions les plus contraires, sans s'apercevoir qu'elles s'excluent, et qu'il faudrait choisir entre elles.

Parmi ces problèmes, celui qui occupe le premier rang, c'est le problème de l'origine du mal, ou plutôt, de *l'origine des choses*. — Comment les créatures, comment le monde fini, le monde de la matière, le monde des êtres multiples et imparfaits, peut-il procéder d'un Dieu unique, spirituel et parfait ? — Voilà la question qui revient sans cesse, question de métaphysique abstraite plutôt que de morale, autour de laquelle se concentrent et s'épuisent tous les efforts des gnostiques. Chez eux, l'imagination vient en aide à la spéculation, et se donne libre carrière. Les systèmes gnostiques sont des fantaisies grandioses, où se

mêlent le roman, le drame et l'épopée, et qui ne manquent ni de poésie ni de grandeur. On éprouve à les suivre un certain attrait, et comme une sorte de fascination. On y rencontre des pensées profondes, à côté des imaginations les plus puériles et les plus absurdes. C'est un effort gigantesque et impuissant pour pénétrer les mystères dont Dieu s'est réservé le secret.

Le gnosticisme n'est pas sans analogie avec la philosophie *hégélienne*. C'est, de part et d'autre, la même prétention à découvrir, à posséder le mot de l'énigme universelle. C'est la même conception panthéistique des choses, qui confond la vie de Dieu et la vie du monde dans un même *devenir* universel, dans une même évolution, un même *process* de l'absolu. Ce sont les mêmes vues enfin sur l'histoire des religions. Des deux côtés, les diverses religions historiques sont considérées comme autant d'échelons servant à s'élever à la religion absolue. Seulement, tandis que les hégéliens s'attachent à l'idée abstraite de la religion, les gnostiques ne distinguent pas la religion des mythes et des symboles qui ont servi à l'exprimer.

Malgré les caractères généraux qui sont communs à tous les systèmes gnostiques, il y a entre eux de grandes diversités. Chacun a sa physionomie particulière. Les éléments juifs, païens et chrétiens y sont combinés d'une manière différente, et il est quelquefois difficile de dire auquel appartient la prépondérance. Aussi est-il difficile de classer ces systèmes.

On a essayé bien des classifications : aucune n'est entièrement satisfaisante.

1. Ainsi, certains auteurs adoptent une classification géographique, et divisent les gnostiques en gnostiques *Syriens* et gnostiques *Egyptiens*. Mais c'est là une division tout extérieure et insuffisante.

2. D'autres divisent les systèmes gnostiques, par une distinction plus philosophique, en systèmes *dualistes* et en systèmes *émanatistes*. Mais c'est encore une division défectueuse, parce que le dualisme et l'émanatisme se retrouvent à la fois dans la plupart de ces systèmes.

3. On a distingué aussi en trois classes : les gnostiques *juifs*, les gnostiques *païens* et les gnostiques *chrétiens*. Mais tous les gnostiques veulent être chrétiens, et chez tous se retrouvent plus ou moins les éléments juifs et païens, ce qui rend cette classification inexacte et insuffisante, bien qu'elle ait d'ailleurs une certaine raison d'être.

4. Jacobi prend pour base de sa classification les rapports établis par les divers systèmes entre le christianisme et les religions antérieures. Il les divise en deux classes, suivant qu'ils rattachent ou opposent l'évangile à ces religions.

5. On a divisé aussi les gnostiques d'après le rôle qu'ils assignent au *Démiurge*, ou au dieu des juifs (de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles*, V. 22), — et à l'Ancien Testament en général.

Ces trois dernières façons de diviser les systèmes gnostiques ne s'excluent pas : elles se complètent plutôt mutuellement. Nous adopterons celle de Jacobi, en la combinant avec les deux autres.

Nous distinguerons donc deux grandes classes de gnostiques :

1re *classe*. — Ceux qui *rattachent* le christianisme aux religions antérieures, dans lesquelles ils voient les étapes successives de la révélation du Dieu suprême. Pour eux, le Démiurge est un Dieu bon, mais inférieur.

2e *classe*. — Ceux qui *opposent* le christianisme aux religions du passé. Ceux-ci voient dans le paganisme l'œuvre des démons, et dans le Démiurge un Dieu mauvais.

1re CLASSE. — GNOSTIQUES RATTACHANT LE CHRISTIANISME AUX RELIGIONS ANTÉRIEURES

La première classe renferme deux groupes de systèmes :

1er *groupe.* — Ceux qui, tout en affirmant que le christianisme a été préparé par les religions antérieures, établissent un lien beaucoup plus étroit entre le christianisme et le *judaïsme.* Dans ces systèmes, l'accent est mis sur la préparation en Israël ; on ne tient que fort peu de compte de la préparation parmi les païens. De là, la prédominance des éléments juifs, et le rôle considérable attribué au Démiurge, ou Dieu des Juifs, et à l'Ancien Testament.

2e *groupe.* — Ceux qui, tout en affirmant une double préparation du christianisme, établissent un lien beaucoup plus étroit entre le christianisme et les religions et philosophies *païennes*, et donnent la prépondérance aux éléments païens. Pour ces gnostiques, le Dieu des Juifs ne connaît pas le vrai Dieu, et, s'il travaille à l'accomplissement de ses desseins, c'est d'une manière inconsciente. L'Ancien Testament ne jouit donc que d'une autorité limitée et contestable.

1er GROUPE. — *Gnostiques rattachant plus spécialement le christianisme au judaïsme.*

Parmi les représentants du premier groupe, je ne citerai que CÉRINTHE, le plus juif de tous les gnostiques.

Nous ne savons rien de certain sur sa personne et sur sa vie. Il paraît avoir vécu en Asie-Mineure, dans les dernières années du premier siècle et au commencement du deuxième. D'après une tradition rapportée par Irénée, il aurait séjourné à Ephèse en même temps que l'apôtre Jean, et celui-ci aurait refusé d'entrer dans un bain public où se trouvait Cérinthe « craignant, disait-il, que, par un effet

« de la vengeance céleste, les murs de l'édifice ne s'écrou-
« lassent sur cet homme impie et dangereux. »

Quant à son système, nous n'en connaissons que les traits généraux, soit par le livre d'Irénée *Contra hæreses*, soit par les *Philosophoumena* d'Hippolyte. C'est une gnose juive, fortement mêlée d'éléments païens. A cet égard, il peut être rapproché du système des Fausses Clémentines : il marque, comme lui, la transition entre l'ébionitisme et la gnose païenne proprement dite.

Avec les Ébionites, Cérinthe affirme la nécessité de la circoncision et de l'observation de la loi. Il ne voit en Jésus qu'un homme, fils de Joseph et de Marie, auquel s'est uni, au moment de son baptême, un esprit supérieur, qui l'a abandonné au moment de sa mort. Mais ses idées sur la matière, sur la création et sur les anges sont des idées païennes et non pas juives. — Voici, du reste, les grandes lignes de son système.

A l'origine des choses, il place *Dieu*, unité absolue, perfection ineffable, et la *matière* désordonnée et chaotique. Un abîme les sépare. Dieu ne peut, sans s'abaisser, entrer en contact direct avec la matière. Aussi n'est-ce pas lui qui est l'auteur du monde. Il fait sortir de lui toute une série d'être spirituels, moins parfaits que lui-même, qui serviront d'intermédiaires entre lui et la matière. Ces êtres sont les *anges*. Le dernier, le moins parfait de tous, puisqu'il est le plus éloigné de Dieu, est le Dieu des juifs, le *Démiurge*. C'est lui qui organise le monde et qui forme l'homme.

Nous constatons ici une certaine analogie avec le système des Pseudo-Clémentines, mais en même temps un progrès notable dans le sens païen. Le dualisme est très accentué. La matière est éternelle ; c'est le principe rebelle à l'action divine. Dieu n'est plus le Dieu créateur de l'Ancien Testament. Le créateur, ou plutôt l'organisateur du monde —

car il n'y a pas de créateur, à proprement parler — est un principe inférieur, imparfait, impuissant. C'est pour achever son œuvre incomplète que le vrai Dieu doit intervenir. Le Démiurge avait donné une loi à l'homme; mais cette loi est imparfaite. Il avait promis un Messie; mais ce Messie était insuffisant. Voilà pourquoi le Dieu suprême envoie dans le monde le premier des anges émanés de lui — ὁ ἄνω Χριστός — qui s'unit, au moment du baptême, à l'homme Jésus, Messie du Démiurge. Cet ange lui fait connaître le Père dont il est issu, lui révèle la loi parfaite, la vraie gnose, pour qu'il la communique aux hommes, afin qu'ils soient sauvés.

Ainsi, l'idée de la chute et celle de la rédemption se trouvent singulièrement affaiblies; elles sont remplacées par l'idée d'une imperfection initiale, à laquelle la gnose remédie. De plus, la préparation païenne est absolument laissée de côté dans ce système.

2e Groupe. — *Gnostiques rattachant plus spécialement le christianisme aux religions et philosophies païennes.*

Le second groupe comprend les gnostiques qui établissent un lien plus étroit entre le christianisme et les religions ou les philosophies païennes, qui font au Dieu des Juifs une place moins considérable, et n'accordent à l'Ancien Testament qu'une autorité très restreinte. Chez eux, les éléments païens dominent bien décidément. Je citerai, parmi les représentants de ce groupe, Basilide et Valentin.

Basilide, originaire de Syrie, mais qui passa presque toute sa vie en Egypte, enseignait à Alexandrie vers 130. — Bien que la tendance de son système soit manifestement païenne, le dualisme n'y est pas aussi accentué qu'on l'avait cru d'abord, en le jugeant d'après ses disciples, qui

ont altéré ses doctrines. Les textes originaux retrouvés dans les *Philosophoumena* nous révèlent des doctrines plutôt émanatistes et panthéistes que dualistes.

Le premier principe de Basilide ressemble fort *à l'être pur identique*, au pur néant des néoplatoniciens et de Hegel. C'est l'essence indéterminée, à la fois esprit et matière, dont on ne peut dire ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas. C'est la virtualité absolue et vide. Basilide l'appelle le père ineffable — Πατὴρ ἄῤῥητος. — Ainsi le dualisme est, au fond, nié, puisqu'il est placé dans la notion de l'être premier, qui le renferme dans son sein comme une condition de son essence. Cet être premier contient à la fois l'esprit et la matière, et se développera dans ces deux sens lorsqu'il sortira de son absoluité.

L'être premier, en effet, ou germe primitif — σπέρμα — renferme trois virtualités, trois *filiations*. C'est ce que Basilide appelle son υἱότης τριμερής, dont l'épanouissement forme les trois parties de l'univers, savoir :

1 ° L'*Ogdoade* supérieure, gouvernée par l'*Archôn* suprême ; c'est le monde suprasensible, spirituel, où la matière est toute pénétrée par l'esprit ;

2° L'*Hebdomade*, dirigée par un *archôn* inférieur au premier, — monde intermédiaire, où l'esprit est déjà plus imprégné de matière, et éprouve une difficulté plus grande à retourner à son principe pour s'unir à lui ;

3° La région sombre et désordonnée, où domine la *Matière chaotique* — ἡ ὕλη.

Ces trois mondes constituent une série décroissante de 366 οὐρανοί, désignée par ce bizarre assemblage de lettres : ἄβραξας.

L'absolu, après s'être ainsi déployé dans la multiplicité des choses finies et matérielles, toujours plus imparfaites à mesure qu'elles s'éloignent davantage de lui, retourne en quelque sorte en arrière pour se ressaisir lui-même, dans

son unité et sa spiritualité primitives. Alors commence un second mouvement, un *process* en sens inverse, qui a pour but de ramener progressivement les choses à leur point de départ.

La première étape de cette évolution nouvelle, c'est la *Création*, accomplie par le Démiurge, ou dieu des juifs, qui n'est autre que l'archôn du monde intermédiaire. Elle consiste en un travail de distinction et de séparation des divers éléments mêlés et confondus dans le troisième monde, qui est le monde de la matière désordonnée et chaotique. L'homme est le produit dans lequel est concentré tout l'esprit épars au milieu de ces éléments. A cet homme est donnée la loi.

La *Rédemption* est la seconde étape du développement. Elle complète l'œuvre du Démiurge, en achevant ce que la création et la loi avaient commencé. Elle est préparée à la fois chez les païens et chez les juifs par les philosophes comme par les prophètes, par Platon comme par Moïse. — Mais la rédemption doit s'accomplir tour à tour dans les trois mondes :

1° Dans le monde supérieur, par l'organe du πρῶτος χριστός fils de l'Archôn supérieur, qui initie les créatures célestes à la parfaite communion avec le Père ;

2° Dans le monde intermédiaire, par le moyen du δεύτερος, χριστός, fils du second archôn, qui accomplit la même œuvre d'initiation et d'unification avec le Père ;

3° Dans le monde terrestre, par les soins du *Christ terrestre*, fils de Marie, qui l'a conçu par la vertu du Saint-Esprit. Il est le Messie annoncé par le dieu des juifs, auquel s'unit le νοῦς, qui est le premier des esprits supérieurs. — Son œuvre rédemptrice est toujours une œuvre d'initiation ; mais elle s'accomplit par sa mort et ce qui suit cette mort, plutôt que par son enseignement et sa vie.

En mourant, le Sauveur restitue aux diverses sphères les éléments divers qui étaient en lui :

1° A la sphère inférieure et désordonnée, son *corps*, qui n'est pas sorti du sépulcre ;

2° A la sphère intermédiaire, l'élément *psychique* de son être ;

3° A la région plus haute où règne le grand Archôn, le Saint-Esprit, qu'il en avait reçu, et par lequel il avait été conçu ;

4° Enfin, restait en lui le νοῦς, la première émanation divine, qui, pénétrant au delà du ciel le plus élevé, au delà des limites même du monde céleste, s'est consommée dans l'absolu en s'unissant au Πατὴρ ἄῤῥητος.

Par là, il accomplit la rédemption de l'univers en même temps que la nôtre. Il nous montre ainsi par son propre exemple comment s'opère la crise de séparation et d'unification. « Jésus a été les prémices de la distinction des « essences, et sa passion n'a eu d'autre but que de séparer « les éléments qui avaient été confondus. » Il est le type du vrai gnostique ; il nous sauve en nous éclairant. — On le voit, il n'y a pas, à proprement parler, de chute ni de rédemption, mais une évolution continue, par laquelle l'absolu se distingue en esprit et matière, pour se ressaisir ensuite sous forme d'esprit pur. Nous retrouvons ici l'analogie avec Hegel.

De ce système, Basilide tirait une morale ascétique, en proposant le Rédempteur à l'imitation de ses disciples.

VALENTIN est, sans contredit, l'homme le plus remarquable de la gnose. C'est dans son système qu'elle se présente à nous sous son aspect le plus grandiose et avec ses lignes les plus arrêtées.

Nous ne savons presque rien de sa personne et de sa vie. D'après Epiphane (*Contra hæreses*, I, 31), il serait Egyp-

tien de naissance, et aurait étudié la philosophie à Alexandrie, où il fut disciple de Basilide. De là, il serait venu à Rome, sous le règne d'Antonin le Pieux (138-161), et aurait enseigné tour à tour à Rome et dans l'île de Chypre.

Sa doctrine est beaucoup plus rigoureusement systématique que celle de Basilide. On sent qu'il a subi aussi l'influence platonicienne. Il donne une grande place au monde idéal, qui est, à ses yeux, le type et le principe du monde visible. A une grande hardiesse de pensée, il joint d'ailleurs une singulière richesse d'imagination. Cette imagination se donne libre carrière dans son système, sorte de poème métaphysique, auquel s'applique d'une manière toute spéciale ce que j'ai dit des systèmes gnostiques en général : c'est tout à la fois une épopée, un drame et un roman.

La chute et la rédemption, — c'est-à-dire la chute de l'infini dans le fini, et le retour du fini vers l'infini, — voilà les deux actes de ce drame, voilà le rythme de la vie et de l'histoire universelle. Mais le drame universel se décompose en trois drames complets et successifs, qui s'accomplissent tour à tour dans trois sphères différentes : dans le monde supérieur, dans le monde intermédiaire et dans le monde terrestre. La chute se produit primitivement dans le monde supérieur, où elle rend nécessaire une œuvre rédemptrice qui y rétablisse l'harmonie. Mais elle a son contre-coup dans les deux autres mondes, et la rédemption doit s'y continuer aussi. — Etudions successivement ces trois mondes et le drame qui s'accomplit dans chacun d'eux.

Le plus élevé est le *monde supérieur* ou divin, au faîte duquel se trouve le premier principe, le Dieu suprême. Ce premier principe de Valentin ressemble à celui de Basilide. C'est l'être pur, indéterminé, inaccessible, ineffable, insondable, qui n'est rien, mais qui peut devenir toutes choses. C'est un océan sans rivages, c'est un *Abîme* sans fond. Son

nom est Βύθος. A côté de lui repose l'éternel *Silence*, — ἡ Σίγη. — C'est le premier couple divin, la première *Syzygie*, — συζυγία.

Cette σίγη, compagne du βύθος, signifie, en langage philosophique, que Dieu est primitivement immobile et silencieux. Mais ce repos et ce silence ne sauraient durer toujours ; car, en même temps — chose étrange — Dieu est tout amour ; or, l'amour n'existe qu'à la condition d'avoir un objet (1). On sent ici l'influence de la théologie johannique. Voilà pourquoi le *Bythos* fait émaner de lui une seconde Sysygie, l'*Intelligence* et la *Vérité*, — Νοῦς καὶ Ἀλήθεια. — Le νοῦς est la connaissance que Dieu prend de lui-même, et la faculté qu'il possède de se faire connaître ; c'est Dieu considéré comme se connaissant et comme se révélant lui-même. L'ἀλήθεια est le contenu du νοῦς ; c'est Dieu considéré comme étant connu ou révélé. Le νοῦς est le principe, l'ἀλήθεια est l'objet de la suî-conscience et de la révélation divines.

L'*Intelligence* et la *Vérité* produisent à leur tour une troisième Syzygie, le *Verbe* et la *Vie* — Λόγος καὶ Ζωή, — c'est-à-dire la puissance de parler ou d'agir, et la conséquence, le produit de la parole ou de l'action divine. Enfin, ceux-ci produisent de même l'*Homme* et l'*Eglise* — Ἄνθρωπος καὶ Ἐκκλησία, — l'*Homme*, tel qu'il sort des mains de Dieu, pur, mais non encore parfait, et l'*Eglise*, c'est-à-dire l'homme tel qu'il doit être, formant une assemblée de frères et de prêtres, unis ensemble et unis avec Dieu.

Telle est la première *Ogdoade*, manifestation suprême, expression adéquate et parfaite de l'absolu. Mais ces quatre couples n'épuisent pas la vie de l'absolu. Le développement se continue par deux nouvelles évolutions, ou plutôt par deux nouvelles séries d'émanations.

(1) Ἀγάπη ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ ἀγαπώμενον. (*Philos.* VI. 29.)

1° Du Νοῦς et de l'Ἀλήθεια sort une série de dix *éons*, — αἰῶνες, — disposés en cinq couples, et formant une *Décade*, expression radieuse encore, bien qu'affaiblie, de l'ogdoade primitive.

2° Du Λόγος et de la Ζωή procède une nouvelle série de douze éons, moins parfaite que les précédents, et composant une *Dodécade*.

Ces trois séries forment un total de trente éons, disposés en quinze couples, qui constituent le *Plérôme* — Πλήρωμα — ou la sphère supérieure et divine. Bien loin de là, dans les régions inférieures et ténébreuses, est le royaume sombre du *vide* — Κένωμα. — Entre les deux s'étend un *monde intermédiaire* et vague qui les sépare et qui n'a point de nom. Tels sont les trois mondes du système valentinien. Nous allons voir comment la chute et la rédemption s'accomplissent successivement en chacun d'eux.

Premier drame. — *Au sein du Plérôme.* — La chute a lieu d'abord dans le monde supérieur. L'harmonie du Plérôme est un jour gravement troublée. Pour comprendre ce désordre, il faut connaître les lois de la vie du Plérôme lui-même.

Les éons tendent tous, par une force irrésistible, vers l'infini d'où ils ont été tirés ; leur loi suprême est de remonter jusqu'au *Bythos* pour s'unir à lui. Mais ils n'y peuvent parvenir qu'à certaines conditions, et suivant certaines règles :

1. Le lien qui unit entre eux les membres d'un même couple ne doit jamais être rompu. La Syzygie est un mariage où le divorce est interdit.

2. Chaque couple doit s'unir d'abord avec le couple immédiatement supérieur et ne remonter au *Bythos* que successivement, de degré en degré. C'est comme une lunette

d'approche dont les différentes parties s'emboîtent exactement l'une dans l'autre.

3. Ce travail d'ascension successive doit s'accomplir exclusivement sous la conduite du Νοῦς, la première des émanations divines, qui est chargé d'initier les éons à la connaissance progressive de l'absolu.

Or, voici ce qui est arrivé. Le dernier des éons, le plus imparfait de tous, le douzième de la *dodécade*, la *Sagesse* — ἡ σοφία n'a pas voulu se soumettre à ces lois. Elle a entrepris une folle tentative. Dans son impatience, dans son orgueil et dans son égoïsme, elle a prétendu s'unir directement au *Bythos*, en franchissant d'un seul bond tous les degrés intermédiaires, en se séparant violemment de son époux, et en se passant du ministère du *Noûs*, « La sagesse prétendit, à l'imitation du premier principe, produire seule et sans le concours de l'éon qui forme avec elle un couple divin (1). » Elle fut cruellement punie de sa folle audace. Elle faillit perdre la vie et s'abîmer tout entière dans le sein de l'Absolu. Mais le Père, ayant pitié d'elle, fit aussitôt surgir un principe nouveau, la *Limite*, — τὸ ὅρος, — qui s'empara de l'éon imprudent, lui rendit la conscience de lui-même et l'empêcha de se perdre dans l'abîme sans fond où il s'était témérairement jeté. Ainsi, au lieu d'être unie au *Bythos*, la *Sophia* s'en trouve maintenant séparée par une barrière. Désormais, elle sent toute la distance qui s'étend entre elle et l'infini, elle comprend les bornes étroites qui lui sont prescrites, et ce sentiment lui cause une vive souffrance. Cette souffrance est le premier résultat de sa chute.

De plus, il est né, de l'union prématurée de la *Sophia* avec le *Bythos*, un être informe, une sorte d'avorton,

(1) Ἠθέλησε μιμήσασθαι τὸν πατέρα καὶ γεννῆσαι καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ συζύγου. (*Philos.* VI. 30)

Achamot, qui fait tache dans le Plérôme, en dépare la beauté et en trouble l'harmonie.

Enfin, l'exemple donné par la *Sophia* risque de devenir contagieux et de provoquer parmi les Syzygies divines de graves désordres.

Il faut donc purifier le Plérôme de tout élément indigne de lui, rendre à la *Sophia* le bonheur dont elle s'est privée par sa faute, et faire respecter à l'avenir les lois audacieusement méconnues par elle.

C'est pour atteindre ce triple but, pour accomplir cette œuvre de réparation et de salut — qui constitue la Rédemption au sein du Plérôme — que le νοῦς et l'ἀλήθεια enfantent deux nouveaux éons, le *Christ céleste* et le *Saint-Esprit*, — ὁ ἄνω χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον. — Ceux-ci commencent par chasser hors du Plérôme le produit informe de la Sagesse, le misérable *Achamot;* ils lui donnent une forme, pour qu'il ne se perde pas dans une confusion indéfinie, et dressent la *Limite* sur les confins du Plérôme, pour séparer rigoureusement le monde supérieur du monde inférieur où ils ont relégué Achamot. Après cela, ils remontent dans le Plérôme et enseignent aux éons l'ordre éternel des choses, la grandeur de leur origine et les lois inviolables de leur développement, c'est-à-dire de leur retour vers le premier principe. Les éons, guéris de leurs aspirations téméraires, célèbrent la sagesse et la gloire du Père, et produisent, en témoignage de leur reconnaissance et de leur fidélité, un dernier éon, Jésus ou le Sauveur — ὁ Σωτήρ — qui s'unit à la *Sophia* pour lui rendre la communion du Dieu suprême, la délivrer de ses tristesses et la ramener par les voies légitimes à l'unité dans le premier principe.

Ainsi, l'ordre et l'harmonie sont rétablis au sein du Plérôme. La rédemption a effacé toutes les conséquences funestes de la chute. le premier drame est accompli.

Deuxième drame. — *Dans le monde intermédiaire.* — La chute de la *Sophia* a eu pour conséquence l'expulsion d'*Achamot* hors du Plérôme. Le Christ et l'Esprit-Saint l'ont chassé dans les vagues régions qui avoisinent le monde supérieur ; ils l'y ont abandonné à lui-même, après lui avoir donné une forme distincte. Mais Achamot, bien que fils illégitime, est, par sa mère, d'origine divine. Il ne peut perdre le souvenir du Plérôme, de ce monde de lumière et de gloire qu'il a contemplé un instant, auquel il appartient par sa naissance et par les premiers temps de son existence. Aussi aspire-t-il avec ardeur à y rentrer. Il s'élance vers l'infini dont il a soif. Mais, dans ses efforts désespérés, il se heurte douloureusement à l'*Oros*, cette infranchissable barrière qui l'en sépare. Il appelle avec passion la lumière et la vie divine, dont il porte au fond de son être, comme fils de la sagesse divine, l'impérissable besoin. — On reconnaît dans ce céleste exilé la personnification de l'humanité déchue, en qui survit toujours le souvenir de sa gloire originelle. « Jamais l'exil de l'âme, fille de la lumière, mais tombée dans la nuit, n'a été dépeint avec une poésie plus grandiose. » (*E. de Pressensé.*)

Le Plérôme a pitié d'Achamot. Une œuvre de restauration et de rédemption est entreprise en sa faveur, comme tout à l'heure en faveur de sa mère. Cette œuvre, c'est le *Sôter*, ou Jésus, ce fruit béni de l'harmonie du Plérôme, qui vient l'accomplir. Le procédé qu'il emploie pour soulager Achamot est étrange. Il le délivre des sentiments qui l'oppressent et de ses douloureuses aspirations en leur donnant une forme concrète ; il en façonne les éléments qui deviendront plus tard le monde visible. C'est ainsi que le chirurgien soulage un blessé, en retirant la balle qui s'était logée dans sa chair.

Trois sentiments pesaient à la fois sur l'âme d'Achamot : la crainte, la tristesse et le désespoir. Sa tristesse

devient l'élément matériel, son désespoir forme l'essence démoniaque, tandis que sa crainte donne naissance à l'élément psychique (1). Valentin ajoutait, d'après Irénée, que les larmes d'Achamot ont formé les fleuves et les fontaines, tandis que le rayon de joie qui illuminait son âme, au souvenir des visions célestes d'autrefois, est devenu la douce lumière qui nous éclaire et nous réjouit.

Ce n'est pas tout. De la crainte religieuse d'Achamot, cette crainte salutaire qui est le commencement de la sagesse, est né le *Démiurge*, qui organise ces éléments divers en *Kosmos*. Ici se place ce que nous appelons d'ordinaire la création. Le Démiurge forme la terre et les hommes, dont les corps sont empruntés à l'élément matériel — ἡ οὐσία ὑλική, — les âmes à l'élément psychique. Seulement, chez la plupart des hommes, c'est la matière qui domine.

Achamot ayant pitié de la condition misérable de ces êtres, emprisonnés dans les liens de la matière, communique à quelques-uns d'entre eux, à l'insu du Démiurge, quelques étincelles de l'esprit divin qui l'anime lui-même, comme issu du Plérôme. De là trois classes d'hommes, les *pneumatiques*, élite morale de l'humanité, les *psychiques*, sujets du Démiurge, et les *hyliques*, païens asservis aux démons et plongés dans la matière. — Le Démiurge, qui est le dieu des juifs, ignore absolument le vrai Dieu et le Plérôme céleste. Il se croit lui-même le Dieu souverain de la terre qu'il a organisée, et il impose sa loi aux hommes, à qui il promet un Messie.

Ainsi s'achève le second drame. Ainsi s'accomplissent la seconde chute et la seconde rédemption. La chute, c'est l'exil et les souffrances d'Achamot, suite fatale de la faute de la Sophia ; la rédemption, c'est l'œuvre de délivrance

(1) Ἐποίησεν ἐκστῆναι τὰ πάθη ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐποίησεν αὐτὰ ὑποστατικὰς οὐσίας, καὶ τὸν μὲν φόβον ψυχικὴν ἐποίησεν οὐσίαν, τὴν δὲ λύπην ὑλικήν, τὴν δὲ ἀπορίαν δαιμόνων. (*Philos.* VI, 32.)

accomplie par le *Sôter*, et la création opérée à la suite de cette délivrance par le Démiurge.

Troisième drame. — *Sur la terre.* — Mais cette rédemption est encore incomplète. Achamot, quoique soulagé du fardeau de tristesse et de désespoir qui l'accablait, n'est pas encore rentré dans le Plérôme. De plus, la création, qui est, à certains égards, un commencement de rédemption, est aussi, à un autre point de vue, une chute. Quelques parcelles lumineuses, primitivement émanées du Plérôme avec Achamot, sont tombées dans les âmes de certains hommes, — les *pneumatiques*. — Cet emprisonnement de parcelles lumineuses et spirituelles dans des corps matériels et terrestres constitue une troisième chute, conséquence lointaine et dernière des deux précédentes. Il y faut une réparation, qui sera la troisième rédemption. Cette rédemption s'accomplira sur la terre, et aura pour résultat de ramener dans le Plérôme, avec Achamot lui-même, toutes les âmes pneumatiques issues de lui. — Je résumerai brièvement ce dernier drame.

Le *Christ céleste* s'unit au *Messie psychique*, promis par le Démiurge, et vient, sous une apparence humaine, enseigner les hommes pneumatiques, et leur révéler le vrai Dieu et les moyens de s'unir à lui. Les *pneumatiques* rentrent dans le Plérôme, avec Achamot lui-même, qui y trouve enfin le repos, après ses longues douleurs. Les *psychiques* habitent, avec le Démiurge, qui a appris, lui aussi, à connaître le vrai Dieu, une région intermédiaire, qui correspond à ce que les Juifs appelaient le sein d'Abraham. Enfin, les *hyliques* sont détruits avec le monde matériel.

Ainsi se termine l'immense évolution. Tout est rentré désormais dans l'état primitif. L'harmonie est rétablie au sein du *Plérôme*, où sont réintégrées toutes les parcelles

pneumatiques. Dans le *monde intermédiaire*, soumis au Démiurge, ne subsiste plus une seule de ces étincelles lumineuses qui s'y étaient égarées. Enfin, la matière est détruite, et il n'y a plus, au-dessous de la région moyenne, que le vide, — le *Kenôma*.

Héracléon, Ptolémée, Marcus, disciples de Valentin, reproduisirent ses idées avec quelques modifications de détail. Le nœud du système est toujours la chute de la *Sophia* et son retour au sein du Plérôme. — Cette poétique fiction, symbole de la déchéance et du relèvement de l'humanité, se retrouve avec une singulière richesse de développements, dans un curieux écrit en langue copte, traduit et publié en latin en 1853, et intitulé Pistis Sophia, la Sagesse croyante. Jésus-Christ revient des cieux pour révéler à ses disciples, réunis sur le mont des Oliviers, les plus hauts mystères de la vérité. Ces révélations portent exclusivement sur la destinée de la Sophia. Les plaintes de la Sophia exilée et aspirant au ciel d'où elle a été bannie, sont souvent d'une grande éloquence, et rappellent quelquefois les passages de l'Ancien Testament. Les psaumes de la pénitence, en particulier, sont paraphrasés dans ce sens. — On trouvera dans l'*Histoire des trois premiers siècles*, de M. de Pressensé (t. V, p. 56-58), la traduction d'une belle invocation adressée par la Sophia à la « Lumière des lumières. »

DEUXIÈME CLASSE. — GNOSTIQUES OPPOSANT LE CHRISTIANISME AUX RELIGIONS ANTÉRIEURES

Les Gnostiques de la seconde classe séparent absolument le christianisme de toute les religions antérieures et l'opposent également au judaïsme et au paganisme. Pour eux, le judaïsme est l'œuvre d'un principe malfaisant, et l'An-

cien Testament perd toute son autorité. Le paganisme est l'œuvre des démons. La préparation se fait — quand on en admet une — par les ennemis du Démiurge, ou le personnage *impie* de l'Ancien Testament, et par les ennemis des religions polythéistes, ou les *philosophes*.

Ici encore, nous distinguerons deux groupes de systèmes :

Premier groupe : ceux qui sont spécialement hostiles au judaïsme, ou systèmes *anti-juifs* ;

Deuxième groupe : ceux qui sont surtout *anti-païens*.

PREMIER GROUPE. — *Gnostiques plus spécialement hostiles au Judaïsme.*

1° Les OPHITES sont les gnostiques les plus importants de ce groupe. Leur nom vient du mot ὄφις, *serpent*, à cause du rôle qu'ils accordaient au serpent, ou au tentateur, comme interprète de la *Sophia*. — Comme Valentin, les ophites reconnaissaient l'existence d'un Plérôme divin ; mais ce Plérôme était beaucoup moins compliqué. Il ne se composait que de huit éons, disposés en quatre couples, et formant une *ogdoade*. A côté du Plérôme lumineux était le royaume ténébreux de la matière chaotique. Ainsi le dualisme est plus accentué que chez Valentin ; il n'y a plus que deux mondes au lieu de trois ; la région moyenne est supprimée, et le κένωμα remplacé par la ὕλη.

Le dernier des éons, la *Sophia*, est un jour sortie du Plérôme, mue par une indiscrète curiosité. Elle est tombée dans la région du chaos. De sa rencontre avec la matière, naît un nouvel être, le Démiurge — que les Ophites appelaient *Jaldabaoth*, — auquel elle communique une partie de son essence lumineuse. C'est le Démiurge qui forme le monde, et qui crée l'homme qu'il veut assujettir à sa loi. Il lui interdit, pour éprouver son obéissance, de manger le fruit de la connaissance. Ainsi la création et le premier

commandement donné à l'homme, sont la conséquence de la chute.

La Sophia, qui a communiqué à l'homme, créé par le Démiurge, une étincelle divine, veut l'arracher à son tyran. De là une lutte acharnée, engagée entre ces deux principes, lutte qui a la terre pour théâtre, et l'âme humaine pour enjeu. Le Démiurge crée la femme, par laquelle il espère asservir l'homme au joug des sens et de la matière. Mais la Sophia inspire à la femme d'obéir à l'invitation du serpent, et de manger le fruit de la connaissance, ce qui inaugure son affranchissement du joug du Démiurge, en lui donnant déjà la γνῶσις. Pour ressaisir le captif qui lui échappe, le Démiurge lui donne la loi écrite ; puis il lui annonce et finalement lui envoie un Messie. Mais la Sophia déjoue les plans de son rival. Elle fait parler à son gré les prophètes du Démiurge, et, à sa demande, le *Christ* du Plérôme vient s'unir au Messie du dieu des juifs, à l'homme *Jésus*, né de Marie, pour accomplir la rédemption de l'humanité. Il enseigne l'abolition de la loi, révèle le vrai Dieu et gagne par des prédications de nombreux disciples. Le Démiurge, furieux de se voir ainsi trahi par son propre ouvrage, livre Jésus au supplice. Mais l'éon divin quitte aussitôt le corps qu'il avait un instant revêtu, il ne laisse qu'une vaine dépouille aux mains de son persécuteur. Cette dépouille même lui est ravie. Le Christ ressuscite l'homme Jésus. Celui-ci passe sur la terre dix-huit mois, pendant lesquels il révèle à quelques initiés les mystères de sa doctrine. Puis il est transporté dans le Plérôme à côté du Christ céleste. De là, Christ et Jésus attirent toutes les âmes pneumatiques, c'est-à-dire tous les éléments spirituels de la création. La consommation des choses et la destruction du monde auront lieu quand toutes les parcelles lumineuses auront été ramenées au foyer de la lumière.

2° Après les Ophites, il faut citer les Caïnites, dont les idées étaient à peu près les mêmes. Leur nom vient de ce qu'ils faisaient de Caïn le père des hommes pneumatiques. Ils voyaient en lui et dans tous les personnages inspirés de l'Ancien Testament — jusqu'à Judas Iscariot dans le Nouveau — des représentants du Dieu suprême, injustement persécutés par le Démiurge et tombés martyrs de la vérité.

3° Nommons encore les Carpocratiens, ou disciples de Carpocrate. Non moins hostiles au judaïsme que les précédents, ils se distinguent d'eux en ce que, tout en condamnant les *religions* païennes, ils voient dans la *philosophie* grecque — dans le platonisme et le néo-platonisme en particulier — une préparation au christianisme. Ils sont à la fois dualistes et émanatistes. Dieu est pour eux la monade pure, l'unité ineffable et absolue. Mais ils font émaner de lui une série indéfinie d'esprits lumineux, d'anges, formant une hiérarchie dont il est le chef suprême. Voilà le Plérôme divin, le royaume de la lumière. A côté, et bien au-dessous de ce royaume lumineux, est le royaume ténébreux de la matière, avec le Démiurge pour chef. Il commande à toute une armée d'anges mauvais, qui président aux divers éléments. La création terrestre est l'œuvre du Démiurge et de ses anges.

Or, il est arrivé que certains esprits lumineux se sont séparés de Dieu. Épris des beautés sensibles, ils sont tombés dans la sphère terrestre, et ils sont devenus les esclaves du Démiurge, qui les a emprisonnés dans un corps, et leur a imposé sa loi. On sent ici l'influence de Platon, et l'on retouve les idées exposées dans le mythe du *Phèdre*. Dieu a eu pitié de ses anges égarés ; il a voulu les ramener à lui. Pour cela, il leur a envoyé une série de révélateurs et de prophètes, Linus et Orphée, Pythagore, Platon, et enfin Jésus-Crist, le dernier et le plus grand de

tous, qui est tombé sous les coups du Démiurge. Ce sont ces révélateurs inspirées qui ont accompli la rédemption des hommes pneumatiques. Entre Jésus et les philosophes grecs il n'y a d'ailleurs qu'une différence de degré.

2e Groupe. — *Gnostiques plus spécialement hostiles au Paganisme*

Ces gnostiques confondent dans un même anathème toutes les religions du passé, tout en se montrant plus hostiles encore au paganisme. Je citerai parmi eux Saturnin et Marcion.

Saturnin naquit à Antioche de Syrie, où il enseignait vers le milieu du second siècle. Il considère le paganisme comme l'œuvre des démons, et le judaïsme comme l'œuvre du Démiurge révolté contre le vrai Dieu. Nous retrouvons dans son système le dualisme combiné avec l'émanatisme. Il enseigne l'existence de deux royaumes éternels :

1° Le royaume de la lumière, gouverné par le *Dieu inconnu* — ὁ θέος ἄγνωστος — duquel émane toute une hiérarchie d'éons, dont le dernier est le dieu des Juifs ;

2° Le royaume des ténèbres, ou de la matière, avec *Satan* pour roi, et toute une hiérarchie de démons sous ses ordres.

Le Dieu des Juifs qui est le chef des *Sept Esprits* sidéraux, veut un jour, dans une pensée d'ambition et d'orgueil, se séparer du Plérôme, secouer l'autorité de Dieu, et se créer un royaume indépendant, aux dépens du monde ténébreux de la matière. C'est dans ce but qu'avec le concours des sept esprits sidéraux, il fonde le monde terrestre et l'homme. La création est donc une œuvre de révolte, une chute. L'homme était si misérable au sortir des mains du Démiurge, qu'il fit pitié au Dieu suprême, lequel laissa

tomber sur lui une étincelle divine. Voilà pourquoi il y a sur la terre un certain nombre d'hommes en qui habite quelque chose de divin, et qui sont les hommes pneumatiques. Ces hommes sont exposés à deux sortes d'ennemis puissants. Satan et les démons leur font une guerre acharnée pour les ramener à la matière ; ils se servent des hommes hyliques comme d'auxiliaires : de là, le paganisme, l'idolatrie, la corruption. Et, d'un autre côté, le Démiurge s'efforce de les assujettir et de les retenir sous son joug ; pour cela, il leur donne sa loi, et leur envoie un Messie : de là, le judaïsme ; mais le Dieu suprême veut délivrer à la fois les élus de Satan et du Démiurge. Pour cela, il leur envoie un éon supérieur, le Christ céleste — ὁ ἄνω Χριστός — qui, s'unissant au Messie du Démiurge, leur enseigne la voie du salut.

A la fin, le monde terrestre est détruit, le Démiurge rentre dans le Plérôme, et toutes choses sont ramenées au dualisme primitif.

MARCION se rattache à la même tendance, quoiqu'il soit plus modéré dans son hostilité à l'égard du judaïsme. Son système est, de tous les systèmes gnostiques, celui qui se rapproche le plus du christianisme, et son attitude à l'égard de l'Ancien Testament n'est qu'une exagération du point de vue de saintPaul, dont il prétend être le fervent disciple.

Quelles que soient ses erreurs, Marcion a droit à notre respect par la noblesse de son caractère et l'élévation de son génie. Il était né vers l'an 120, à Sincpe, sur les bords du Pont-Euxin, où son père était évêque, et s'était fait remarquer de bonne heure par une piété exaltée et ascétique. Il se trouvait là en présence d'une tendance religieuse fortement imprégnée de judaïsme, dont le grossier matérialisme choquait ses propres inclinations toutes spiri-

tualistes. Il se crut appelé à réagir contre cet excès, à renouveler la scène où saint Paul reprit à Antioche l'apôtre Pierre, et lui reprocha de *judaïser*. Il voulut affranchir l'église du judaïsme dont elle était entachée à ses yeux, et la ramener au pur spiritualisme de Paul. Il tomba dans l'excès opposé, et méconnut l'autorité de l'Ancien Testament et l'unité des révélations divines. — Contraint par certaines discussions survenues entre son père et lui, à quitter Sinope, il se rendit à Rome ; il y connut le gnostique Cerdon, auquel il emprunta quelques-unes de ses idées, et devint chef d'école à son tour. Voici les grandes lignes de son système :

Marcion admettait trois principes :

1° Le *Dieu suprême* — ὁ θέος ἄγαθος, — le Dieu qui est amour, Dieu inconnu, caché, immobile, qui ne sort de son repos qu'aux jours de l'empereur Tibère, pour se révéler subitement en Jésus-Christ ;

2° La *Matière* — ἡ ὕλη, — chaotique, ténébreuse, désordonnée, dont Dieu n'est pas l'auteur, et qui subsiste éternellement à côté de lui ;

3° Le *Démiurge*, le formateur du monde, dont il emprunte les éléments à la matière. Il ignore Dieu, et se croit la puissance suprême et souveraine. Il s'appelle le Δημίουργος δίκαιος. Il est la justice éternelle et impitoyable, par opposition à la bonté, à l'amour indulgent et tendre, qui est le caractère distinctif du Dieu suprême.

Remarquons ces deux épithètes caractéristiques, ἄγαθος et δίκαιος. Elles marquent un progrès notable. Le point de vue n'est plus exclusivement métaphysique, il est essentiellement moral. Remarquons aussi que, dans le système de Marcion, il n'y a plus d'émanatisme.

Le Démiurge a créé le monde et l'homme. Il s'est choisi au sein de l'humanité un peuple particulier, le peuple juif, auquel il a donné une loi et promis un Messie. Il punit

impitoyablement les transgresseurs de la loi, en les précipitant dans l'*Hadès*, et donne aux justes une félicité assez mesquine dans le royaume du Messie, appelé aussi le *sein d'Abraham*. — Le reste des hommes gémit sous le double joug de la matière et des religions païennes qui sont l'œuvre des démons. Le Dieu bon est également inconnu des païens et des juifs. Marcion l'appelle κρυπτὸς καὶ ἄγνωστος. Ni la nature ni la loi ne le révèlent, car ce n'est pas lui qui en est l'auteur.

Tel était l'état du monde jusqu'à la quinzième année du règne de Tibère. A cette époque, subitement, sans préparation, avec la soudaineté de l'éclair qui fend la nue, le Dieu suprême se manifeste en Jésus, Messie du Démiurge au moment de son baptême. C'est Dieu lui-même et non pas un éon qui apparaît en lui ; car il n'y a pour Marcion aucun éon, aucune émanation successive du premier principe. C'est donc bien une incarnation que reconnaît Marcion — Dieu manifesté en chair. — Cependant ce n'est pas la véritable incarnation chrétienne ; elle en diffère sur trois points.

1° L'incarnation marcionite a lieu au moment du baptême, et non dès la naissance de Jésus.

2° Cette incarnation n'est qu'apparente ; c'est une théophanie païenne ; Marcion est *docète* comme tous les gnostiques, parce qu'il est comme eux dualiste, et n'admet aucun contact entre l'esprit et la matière.

3° C'est Dieu lui-même, et non pas son Fils, la parole éternelle, qui s'incarne en Jésus.

Jésus-Christ révèle aux hommes le vrai Dieu. Il leur prêche l'affranchissement de la loi du Démiurge et le salut par la foi. Le Démiurge, violemment irrité de voir ses sujets lui échapper pour suivre Jésus et le Dieu nouveau qu'il annonce, excite contre lui la haine et la colère des Juifs. Jésus est crucifié. Mais sa mort n'arrête pas son

œuvre. Il va dans l'Hadès prêcher l'évangile aux païens et aux captifs du Démiurge. Puis, sans ressusciter sur la terre , il remonte au ciel, d'où il attire à lui, par le chemin de l'*ascétisme*, tous ceux qui croient en sa parole. Au dernier jour, il jugera le Démiurge lui-même, et le précipitera dans l'Hadès.

Marcion, prétendait, nous l'avons vu, reproduire le point de vue de Paul, qui, selon lui, avait seul compris l'Évangile, tandis que les autres apôtres étaient demeurés foncièrement juifs. Aussi réduisait-il le Nouveau Testament au seul évangile de Luc et à dix épitres de Paul. Il va sans dire qu'il rejetait tout l'Ancien. Il avait composé un écrit intitulé Ἀντιθέσεις, dans lequel il opposait l'Évangile à la loi, et statuait entre les deux des oppositions absolues.

La secte des Marcionites prit un grand et rapide développement, et donna plus tard naissance à la secte des Pauliciens.

---

§ III. — MONTANISME

En face des hérésies judaïsantes et gnostiques, il faut placer le *Montanisme*, qui est une réaction exagérée contre toutes deux, bien qu'il arrive à son tour, par des voies différentes, au même résultat, qui est d'ébranler les fondements mêmes du christianisme.

Le montanisme a été l'adversaire immédiat et décidé du *gnosticisme*. A la connaissance rationnelle, à la gnose, il opposait la connaissance par voie d'inspiration et d'illumination intérieure du Saint-Esprit. Quant aux idées sacerdotales et légalistes qui commençaient à prévaloir dans l'Église, et qui étaient un héritage du judaïsme, le monta-

nisme lui opposait l'indépendance de l'inspiration individuelle ; tout homme est enseigné de Dieu et peut enseigner des frères.

Le mouvement prit naissance en Phrygie, vers le milieu du second siècle, et eut pour principal apôtre MONTAN (*Montanus*) qui donna son nom à la secte. Le plus illustre de ses adhérents fut, au commencement du siècle suivant, *Tertullien.*

Les montanistes conservaient la substance de la foi orthodoxe. Ils reconnaissaient l'Ancien et le Nouveau Testament comme livres divins et inspirés, et enseignaient comme l'Église catholique, la doctrine de Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, et celle de la Rédemption. On ne peut donc les appeler hérétiques au même titre que les ébionistes et les gnostiques. De plus, il faut reconnaître que le mouvement se produisit au début sous une noble et généreuse inspiration. Les montanistes poursuivaient une Église idéale, l'Église du sacerdoce universel, réalisant sur la terre et sous une forme visible l'Église invisible, composée uniquement de régénérés et de saints, et ayant la perfection pour signe distinctif. Mais ils conçurent cet idéal de façon à rendre impossible l'Église visible.

De plus, leurs idées sur l'inspiration individuelle tendaient à ruiner toute autorité religieuse et toute foi positive. Les montanistes prétendaient, en effet, avoir reçu des révélations nouvelles qui complétaient celles des Livres saints, et ils érigeaient en principe la continuité de l'inspiration au sein de l'Église. Pour Montan, la révélation apostolique n'est pas parfaite, elle renferme, comme la révélation mosaïque, bien des concessions faites à la faiblesse humaine. Aussi le Seigneur a-t-il envoyé le *Paraclet* — dont Montan et ses prophétesses sont les organes — pour achever ce que les apôtres avaient commencé, et pour ajouter ce que les disciples de Jésus n'auraient pas encore

été en état de comprendre. « Il fallait dit Tertullien, que la discipline fût réglée et ordonnée progressivement, jusqu'à ce qu'elle parvînt à la perfection par le Saint-Esprit » (*De virg. veland*, I).

Cette continuité progressive de la révélation est l'idée fondamentale et caractéristique du montanisme. Montan distinguait dans l'histoire de la révélation divine, trois grandes époques :

1° L'âge du *Père*, ou de l'enfance de l'humanité, se décomposant lui-même en deux périodes :

a) La période de l'enfance proprement dite (*infantia*), période patriarchale, où il n'y a ni révélation régulière ni document écrit ;

b) La période de la seconde enfance (*pueritia*), période mosaïque où Dieu donne sa loi et envoie ses prophètes.

Dans ces deux périodes, Dieu s'accommode à la *durities cordis* des hommes.

2° L'âge du *Fils*, la période évangélique, où Dieu accomplit ses promesses, correspondant à la jeunesse de l'humanité. Jésus-Christ s'y accommode à l'*infirmitas carnis* des hommes.

3° L'âge du *Saint-Esprit*, période de la *sanctitas spiritalis*, âge mûr de l'humanité, où le Paraclet inspire Montan et ses disciples, et vient amener les saints à la perfection, pour les préparer à la deuxième venue du Christ, laquelle doit avoir lieu incessamment.

Les erreurs montanistes avaient des conséquences également graves au point de vue dogmatique et au point de vue ecclésiastique.

1° Au point de vue *dogmatique*. — C'était d'abord se méprendre sur la nature et le caractère distinctif du christianisme, que d'en faire essentiellement une vérité, objet d'initiations successives et jamais achevées, au lieu d'y voir un œuvre rédemptrice accomplie une fois pour toutes

par un fait décisif et unique dans l'histoire. C'était revenir par un autre chemin à la *gnose*, au salut par la connaissance. Le mode seul de la connaissance avait changé ; l'illumination intérieure avait remplacé la spéculation philosophique.

De plus, l'idée d'une inspiration continue et individuelle affaiblit singulièrement l'autorité de la Parole de Dieu. L'illumination intérieure du Saint-Esprit est mise au-dessus de la révélation écrite, et la porte est désormais ouverte à toutes les fantaisies et à toutes les imaginations individuelles. Le danger était d'autant plus grand à cet égard pour les Montanistes, que c'était par l'*extase* — c'est-à-dire, par un procédé tout à fait irrationnel et passif — que se manifestait chez eux l'inspiration du Saint-Esprit.

2° Au point de vue *ecclésiastique*. — Les principes montanistes allaient jusqu'à rendre inutiles le ministère ecclésiastique, le culte en commun et l'administration des sacrements. L'illumination intérieure suffit à tout. Le montanisme rend ainsi l'existence même de l'Eglise impossible.

Après ce coup d'œil jeté sur les diverses hérésies qui avaient surgi au IIe siècle, l'on peut comprendre les dangers qu'elles faisaient courir à l'Eglise.

Ce n'était pas le *Montanisme* qui constituait le plus sérieux de ces dangers. Cependant ses adeptes compromettaient l'autorité des Saintes Écritures, ils contestaient la suffisance de la révélation chrétienne et ils ébranlaient à la fois les fondements du christianisme historique et les bases de l'Eglise. Aussi fut-il énergiquement combattu par l'Église catholique, qui ne répudia que trop complètement

les principes vrais dont il était le défenseur — par exemple, le sacerdoce universel, — tout en accueillant, au profit de la hiérarchie officielle, son principe contestable d'une révélation continue du Saint-Esprit expliquant et complétant la révélation apostolique.

Bien autrement dangereux étaient l'*ébionitisme* et le *gnosticisme*.

L'*ébionitisme* ramenait le christianisme au judaïsme. Il remplaçait la religion de la Grâce par la religion de la Loi. La circoncision et l'observation des préceptes mosaïques, aggravés encore par les prescriptions rabbiniques, étaient présentées comme le seul moyen de salut. Le joug que les pères n'avaient pu porter pesait de tout son poids sur les enfants. Plus d'Évangile, plus de bonne nouvelle, plus de salut, plus de pardon et plus de délivrance. A la place du Christ, fils unique de Dieu et rédempteur parfait des hommes, un Messie purement humain, un prophète, un second Moïse, qui n'est pas mort pour nos offenses et qui n'est pas ressuscité pour notre justification, mais qui s'est contenté de promulguer une seconde fois la loi morale, en aggravant encore ses exigences, et qui nous laisse seuls devant cette loi, dont l'accomplissement est impossible à notre nature, asservie au péché et impuissante à faire le bien.

Quant au *gnosticisme*, malgré la terminologie chrétienne qu'il emploie, il ramène le christianisme au paganisme, à sa mythologie fantastique et à ses spéculations stériles. A travers la diversité et la complication des systèmes gnostiques, on retrouve en tous ce caractère commun, que, partout et toujours, à l'idée et à la solution chrétiennes, ils substituent l'idée et la solution païennes. — Il nous suffira de le constater en passant rapidement en revue les points principaux de leur doctrine.

1. Leur *idée de Dieu* n'est pas l'idée chrétienne du Dieu

unique, personnel et vivant, créateur de toutes choses. C'est une idée toute païenne.

a) Au lieu du Dieu *unique et souverain*, les gnostiques reconnaissent deux principes des choses. Ils tombent dans le *dualisme*. Le paganisme avait connu deux formes du dualisme : le dualisme grec, qui opposait l'intelligence à la matière, principe rebelle, — le τὸ ἕτερον de Platon ; — et le dualisme oriental, qui opposait le Dieu bienfaisant et lumineux au dieu ténébreux et malfaisant. Nous retrouvons ces deux formes chez les gnostiques. Ils sont tous dualistes, les uns de la première manière, les autres de la seconde, et la plupart des deux à la fois. Quoi qu'il en soit, la souveraineté de Dieu est niée. A côté de Dieu est établie une puissance rivale, éternelle, sur laquelle il n'a aucune action, et qui limite sa puissance et sa souveraineté.

b) Au lieu du Dieu *vivant et personnel*, se suffisant à lui-même dans la mystérieuse triplicité de son essence éternelle, et réalisant éternellement, comme Père, Fils et Saint-Esprit, la plénitude de la vie et de l'amour, le gnosticisme nous présente le Dieu-*abîme*, — ὁ βύθος — le Dieu inconnu, abstrait, indéterminé, impersonnel, insaisissable, ce Protée qui n'est rien et qui est tout, duquel procèdent, par un rayonnement nécessaire, une série d'êtres de moins en moins parfaits, qui peuplent les solitudes du ciel et constituent le Plérôme.

c) Au lieu du Dieu *créateur* des cieux et de la terre, le gnosticisme nous parle d'un Dieu qu'un abîme immense sépare de la nature, qui ne saurait sans déchoir toucher du doigt la matière, et dont l'action ne peut s'exercer sur elle qu'à travers une longue chaîne d'intermédiaires.

2. A l'idée chrétienne de la *création*, œuvre d'amour et de sagesse du Dieu tout puissant et *tout bon*, les gnostiques opposent l'idée païenne de la formation du *Kosmos*

par un *Démiurge,* divinité impuissante et maladroite, quand elle n'est pas cruelle et malfaisante. La création est pour eux, tantôt une œuvre manquée, tantôt une œuvre mauvaise. Pour les uns, c'est le résultat d'une révolte et alors elle constitue une chute ; pour les autres, c'est le commencement imparfait de la rédemption qui répare une chute antérieure.

3. Ces mots de *chute* et de *rédemption* n'ont plus, dans les systèmes gnostiques, le sens moral et tragique que leur attribue l'Écriture. Il ne s'agit que d'un *roman métaphysique* et cosmogonique, qui nous ramène aux mythologies païennes, et où la liberté des créatures morales et la souveraine miséricorde de Dieu n'ont presque aucune part.

4. L'œuvre et la personne de *Jésus-Christ* sont entièrement défigurées :

a) Jésus n'est plus le *Fils unique de Dieu* : c'est un dieu, ou un demi-dieu, un *éon* entre beaucoup d'autres, qui n'est même pas en général le premier de la série.

b) Jésus n'est plus le *Fils de l'homme* : il n'y a pas de véritable incarnation, mais une simple théophanie ; le *docétisme* commun à tous ces systèmes voile l'humanité de Christ, et la mort de la croix n'est qu'une fantasmagorie.

c) Enfin, Jésus n'est plus le *sauveur* des hommes ; c'est seulement un *initiateur* religieux, un nouveau Platon, et rien de plus.

5. Cette initiation est l'apanage de quelques privilégiés. L'*universalisme* populaire du christianisme est méconnu, au profit de l'*ésotérisme* païen. L'œuvre de Jésus ne s'applique qu'à une faible portion de l'humanité, aux hommes pneumatiques. C'est la gnose seule qui sauve, et tous ne sont pas capables de gnose.

6. Ainsi, plus d'*unité* dans ce genre humain, que, sui-

vant saint Paul, « Dieu a fait sortir d'un seul sang ». Nous nous retrouvons en présence de l'idée païenne des *castes*. Les hommes sont divisés en trois catégories, les pneumatiques, les psychiques et les hyliques ; chacun fait partie de l'une ou l'autre de ces catégories par la naissance, et ne saurait en sortir.

7. Dès lors, plus de *liberté*. A la liberté chrétienne se substitue l'idée païenne de la *fatalité*. L'homme n'est plus que le théâtre passif où se combattent le mal et le bien.

8. Enfin, la *morale* gnostique, au lieu d'être la morale chrétienne, si haute et si humaine à la fois, est la morale païenne du dualisme. Elle ne connaît que deux solutions, l'*ascétisme*, c'est-à-dire, la guerre à la chair, — ou la *licence effrénée* qui peut avoir pur but soit de rendre un culte à la chair, soit de la détruire pas ses excès même. Quoi qu'il en soit, la chair est considérée comme le principe rebelle, dont nous ne sommes pas responsables, et qui n'est pas nous-mêmes.

On le voit, le péril était grand pour l'Eglise, tant du côté de l'ébionitisme que du côté du gnosticisme. Si ces doctrines avaient prévalu, c'en était fait du christianisme. Avec le triomphe de l'ébionitisme, on aurait eu une nouvelle secte juive ; avec le triomphe du gnosticisme, une philosophie grandiose et bizarre de plus, une mythologie parée de termes chrétiens et compliquée de formules métaphysiques. Dans les deux cas, il n'y avait plus de christianisme. Il s'agissait donc pour l'Eglise d'être et de rester chrétienne, ou de redevenir juive ou païenne. Elle sut comprendre la gravité du péril et le conjurer.

SECTION II

LES DÉFENSEURS DU DOGME ECCLÉSIASTIQUE

I

Le premier devoir de l'Église était de *combattre* et de démasquer les deux sortes d'hérésies qui menaçaient, chacune à sa manière, le contenu essentiel et distinctif de la foi chrétienne. Aussi eut-elle ses *polémistes* pour combattre les juifs et les païens du dedans, comme elle avait ses *apologètes* pour combattre les juifs et les païens du dehors. Elle eut ses Hippolyte et ses Irénée, comme elle avait ses Justin martyr et ses Origène.

Irénée fut le plus grand polémiste de ce temps, l'adversaire redoutable et victorieux de toutes les hérésies, et, en particulier, des hérésies gnostiques, qui étaient, pour l'Église, les plus dangereuses. Son grand ouvrage contre l'hérésie est intitulé Ελεγχος καὶ ἀνατρόπη τῆς ψευδονύμου γνώσεως. Le texte grec ne nous est parvenu que par fragments; mais nous en possédons une traduction latine plus complète sous ce titre : *Adversus hæreses*. C'est un ouvrage capital pour l'histoire des hérésies et pour celles des idées chrétiennes au IIe siècle.

Souvent, les mêmes hommes étaient à la fois apologètes et polémistes. Les deux tâches, en effet, s'appelaient l'une l'autre, et se confondaient en une seule. La polémique était encore au fond de l'apologétique, car elle rencontrait les mêmes adversaires sous des noms nouveaux. C'était la même bataille, engagée sur un autre terrain; Tertullien, par exemple, l'un des plus grands apologètes du IIIe siècle, a été aussi l'un des plus ardents polémistes. Il a écrit

contre Valentin, contre Marcion, contre Hermogène, etc.., et, en outre, il a composé, contre les hérésies en général, un ouvrage fort remarquable intitulé *de Præscriptione hæreticorum*. — On pourrait en dire autant de Clément et d'Origène, qui furent aussi tour à tour et à la fois apologètes et polémistes.

II

Mais il ne suffisait pas de combattre l'erreur : il fallait aussi *affirmer* et définir la vérité. En face de l'ébionitisme et du gnosticisme, qui défiguraient l'Evangile jusqu'à le réduire à n'être qu'une réédition de la loi juive ou une nouvelle mythologie païenne, il fallait affirmer et définir cet Evangile, seul puissant pour sauver et sanctifier les âmes, seul capable de remplacer les religions antérieures, et de devenir la religion universelle et définitive de l'humanité. Cette seconde tâche, l'Eglise sut aussi l'accomplir. Au faux christianisme des ébionites et des gnostiques, elle opposa le vrai christianisme, celui de Jésus et des apôtres.

Il est à remarquer que la question qui se pose au IIe siècle entre les hérétiques et l'Eglise est avant tout une question d'histoire. Il s'agit bien moins de raisonner et de discuter sur les opinions professées par les hérétiques, considérées en elles-mêmes, que de savoir si, oui ou non, ces opinions sont l'expression du christianisme authenthique. La question que l'on pose est donc avant tout celle-ci : Où est le christianisme authentique ? Comment le connaissons-nous ?

On répond : Nous le connaissons par les apôtres, qui ont été les compagnons de Jésus-Christ, les témoins de sa vie, de sa mort et de sa résurrection, les auditeurs de ses discours, les confidents et les dépositaires de sa pensée et de sa doctrine, — par les apôtres, à qui Jésus-Christ a promis

et envoyé le Saint-Esprit, pour leur remettre en mémoire les choses qu'il leur avait dites, et les conduire dans toute la vérité. Jésus-Christ lui-même a chargé ses apôtres de lui servir de témoins. Ceux-ci ont ajouté au témoignage de leur parole le témoignage de leurs écrits. Et Jésus n'ayant rien écrit lui-même, nous ne pouvons connaître sa personne et sa doctrine que par le témoignage et les écrits de ses apôtres.

L'enseignement des apôtres, voilà donc le christianisme véritable et authentique. Par conséquent, à cette question : Où est le christianisme authentique ? — c'est-à-dire : Qu'a enseigné Jésus-Christ ? — on peut substituer celle-ci : Quel est le christianisme des apôtres ? Qu'est-ce que les apôtres ont cru et enseigné ? Telle est précisément la grande question débattue entre les hérétiques et les pères de l'Eglise. Il s'agit uniquement, ou avant tout, de savoir quel est l'enseignement des apôtres.

A. — A cette question : qu'ont enseigné les apôtres ? l'Eglise fait une première réponse. L'enseignement des apôtres est conservé dans les églises qu'ils ont fondées, qui sont appelées pour cela *sedes apostolicæ*, et dont Tertullien dit qu'elles sont à la fois mères et sources de la vraie foi : *ecclesiæ matrices atque originales fidei.* Ce sont les églises fondées ou visitées par les apôtres, dans lesquelles les apôtres ont prêché et enseigné, auxquelles ils ont écrit, et qui ont précieusement conservé leurs lettres, les lisant de dimanche en dimanche dans les assemblées de culte. Veut-on savoir ce qu'ont enseigné les apôtres ? Qu'on interroge ces églises Que croient-elles ? Qu'enseigne-t-on dans leurs lieux de culte ? L'objet de cette foi et de cette prédication est la doctrine même prêchée par les apôtres et transmise fidèlement par leurs successeurs. — Citons à ce sujet un passage de Tertullien devenu classique : « Per-

« curre ecclesias aspostolicas, apud quas ipsæ adhuc « cathedræ apostolorum suis locis præsident, apud quas « authenticæ litteræ eorum recitantur, sonantes vocem et « repræsentantes faciem uniuscujusque. Proxima est tibi « Achaia? habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia, « habes Philippos, habes Thessalonicenses. Si potes in « Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italiæ adja- « ces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas præsto « est » (*De Præscript. hæret.*, c. 36).

Et, après avoir interrogé les fidèles des églises apostoliques, afin de constater quelle est la foi qu'ils confessent en commun, que l'on interroge les chefs de ces églises, les anciens, et surtout les évêques qui s'y sont succédé, et qui forment une chaîne ininterrompue de témoins depuis les apôtres jusqu'aux temps présents. Les apôtres, en effet, avant de quitter une église nouvellement fondée, avaient toujours soin d'y placer un homme éprouvé, qui pût prendre à leur place la direction de cette église. Cet homme, instruit par eux, enseignait et transmettait fidèlement à d'autres leur doctrine. Ainsi s'est formée la succession ininterrompue de l'épiscopat, incarnation vivante de la doctrine et de la tradition apostoliques. Ce que croient et ce qu'enseignent les *successeurs des apôtres*, dans les églises que ceux-ci ont fondées, voilà la vraie doctrine apostolique. — Citons ici Irénée, qui le premier a signalé l'importance de cette succession épiscopale, au point de vue de la conservation de la foi : « Traditionem itaque « apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni eccle- « sia adest perspicere omnibus, qui vera velint videre, et « habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt « episcopi in ecclesiis, *et successores eorum usque ad* « *nos*, qui nihil tale docuerunt » (Iren. III, 3).

C'est cette tradition vivante, représentée par les Eglises

apostoliques et par leurs évêques, qui exprime la vraie doctrine chrétienne, et qui doit être la norme, la règle de l'enseignement dans l'église. On l'appelle la παράδοσις ἀποστολική, — ou ἐκκλησιαστική. On lui donne encore les noms significatifs de κάνων ἐκκλησιαστικός, de κάνων τῆς ἀληθείας, — ou τῆς πίστεως. C'est elle que les Pères de l'Eglise invoquent contre les hérétiques. Ils opposent l'antiquité, l'unanimité et la perpétuité de cette tradition à la diversité mobile et flottante des doctrines hérétiques.

B. — Cependant, l'appel à cette tradition vivante ne suffisait pas. Et cela pour deux raisons. D'abord, une tradition orale court le risque de s'altérer et de se corrompre: *verba volant, scripta manent.* De plus, les hérétiques — les gnostiques, en particulier — invoquaient, eux aussi, une prétendue tradition apostolique, une παράδοσις secrète, conservée par quelques initiés. C'étaient certaines vérités plus hautes, que ni Jésus ni les apôtres n'avaient révélées à la foule, mais qu'ils avaient confiées à quelques hommes privilégiés, capables de les entendre, auxquels ils avaient donné mission de les transmettre à leur tour à d'autres disciples. C'est ainsi que ces vérités, trop profondes pour être exprimées par l'écriture, après avoir passé de bouche en bouche, étaient parvenues jusqu'aux gnostiques.

En face de ces prétentions, il importait de fixer la tradition apostolique, en ajoutant à la tradition orale une tradition écrite, qui pût préserver la première d'altération, servir de critère entre la doctrine de l'Eglise et celle des hérétiques et décider laquelle des deux était la véritable doctrine apostolique. Ce document écrit, contrôle nécessaire de la tradition orale, l'Eglise l'avait sous la main. C'étaient les *Evangiles* et les *Lettres des Apôtres*. Elle réunit ces précieux écrits, et en forma un recueil, auquel

elle donna aussi le nom de κάνων τῆς πίστεως, parce qu'il était, en effet, une règle de la foi, règle plus fixe et plus certaine que l'autre, et qui devait décider d'une manière souveraine dans les cas douteux. — Ainsi se forma le recueil, ou *Canon* du Nouveau Testament, dont la partie la plus importante (les *homologoumènes*) était déjà fixée dès la fin du IIe siècle.

Cette fixation du recueil des écrits apostoliques était d'autant plus nécessaire, que les hérétiques invoquaient aussi, en faveur de leurs doctrines, de prétendus évangiles et de prétendues lettres d'apôtres, tandis qu'ils rejetaient comme inauthentiques les écrits vraiment apostoliques qui condamnaient leurs opinions. Ils opposaient ainsi recueil à recueil, comme ils opposaient tradition à tradition. Il importait donc de déterminer d'une manière précise et définitive quels étaient les écrits vraiment apostoliques et quels étaient les écrits apocryphes.

Je n'ai pas à m'étendre sur les principes d'après lesquels l'Eglise procéda à ce travail. Le critère de canonicité fut un critère essentiellement historique. Sur ce point encore, il s'agissait avant tout d'une question de fait : quels sont les écrits lus depuis le commencement dans les Eglises comme étant des écrits apostoliques ? C'est en rapprochant ces divers écrits — lettres ou évangiles — que l'on forma le recueil des Homologoumènes.

C. — Ce n'était pas encore suffisant. Les hérétiques étaient fort habiles à tordre le sens des écrits apostoliques, et à en donner des interprétations favorables à leurs doctrines. Or, les simples fidèles n'étaient pas toujours capables d'apercevoir et de réfuter ces fausses interprétations. On pouvait craindre dès lors qu'ils ne fussent exposés sans défense à la séduction des docteurs hérétiques. Pour éviter ce danger, pour mettre les simples fidèles en mesure

de bien connaître les vérités de la foi, et de discerner du premier coup d'œil les erreurs contraires, on résuma l'enseignement apostolique et la doctrine chrétienne en quelques paroles brèves et précises, rendant impossible tout malentendu et toute équivoque. — On eut ainsi une troisième *règle de foi*, d'un usage plus facile et plus commode que les deux premières, dont elle n'était d'ailleurs que la reproduction abrégée, puisqu'elle était simplement le résumé des vérités de la foi, professées par les églises et enseignées par les écrits des apôtres. De semblables règles de foi furent formulées par les Pères de l'Eglise, par les apologètes et par les polémistes, dans leurs écrits contre les païens ou contre les hérétiques. Nous en trouvons des exemples chez Ignace, chez Irénée, chez Tertullien et chez Origène

On donna aussi le même nom à la profession de foi que faisaient les catéchumènes avant d'être admis au baptême.

C'est de la combinaison de ces deux *règles de foi* qu'est sorti le *Symbole des apôtres*, le premier des symboles ecclésiastiques, ce drapeau commun autour duquel se rangent encore aujourd'hui toutes les communions chrétiennes. — Nous ne raconterons pas avec détail l'histoire du Symbole des apôtres. Cette étude nous entraînerait trop loin. Bornons-nous à quelques indications rapides, en renvoyant pour le reste aux ouvrages spéciaux (1).

I. Disons tout d'abord que le Symbole n'est pas l'œuvre des apôtres. C'est là une vérité reconnue aujourd'hui par la plupart des auteurs catholiques, aussi bien que par tous les théologiens protestants. La légende qui attribue la ré-

(1) *K. Semisch*, Das apostolische Glaubensbekenntniss, sein Ursprung u. s. Geschichte, 1872 ; — *M. Nicolas*, Le Symbole des apôtres, *Paris*, 1867 ; — etc...

daction du Symbole aux douze apôtres, réunis à Jérusalem avant leur dispersion, ne remonte pas au delà du IVe siècle. Nous la rencontrons pour la première fois dans *Rufin*, prêtre d'Aquilée († 410). « Nous tenons de nos pères, » dit-il dans son *Expositio in symb. apostol.*, « que les apôtres, après l'ascension du Seigneur et l'envoi du Saint-Esprit sous forme de langues de feu, au moment de se quitter pour annoncer l'Evangile à toutes les nations, arrêtèrent en commun une norme de leur futur enseignement. Ils voulurent éviter ainsi d'exposer, après leur séparation, des croyances différentes à ceux qu'ils appelleraient à la foi du Christ. C'est pourquoi, tous réunis ensemble et remplis du Saint-Esprit, ils composèrent, en se communiquant leurs sentiments individuels, ce résumé succinct de leur prédication à venir, et ils décidèrent de le donner aux croyants pour règle de foi. »

On trouve aussi dans saint Ambroise quelques traces de cette même légende. Elle se complique, au Ve et au VIe siècles, de détails assez curieux. Ainsi, l'on prétend savoir la part exacte que chacun des apôtres a prise à la rédaction du Symbole. Voici comment s'exprime l'auteur inconnu des sermons *de Tempore*, dans son 115e sermon : « *Pierre* » dit : Je crois en Dieu le Père tout-puissant ; *Jean :* Créa- » teur du ciel et de la terre ; *Jacques :* Et en Jésus-Christ » son fils unique, notre Seigneur ; *André :* Conçu du » Saint-Esprit, né de la vierge Marie ; *Philippe :* Il a » souffert sous Ponce-Pilate ; il a été crucifié, il est mort, » il a été enseveli ; *Thomas :* Il est descendu aux enfers ; le » troisième jour il est ressuscité des morts ; *Barthélemy :* » Il est monté au ciel ; il s'est assis à la droite de Dieu, le » Père tout-puissant ; *Matthieu :* De là il viendra pour ju- » ger les vivants et les morts ; *Jacques, fils d'Alphée :* Je » crois au Saint-Esprit, la sainte Église catholique ; *Si-* » *mon le Zélote :* La communion des saints, la rémission

» des péchés ; *Jude, frère de Jacques :* La résurrection de » la chair ; *Mathias :* Et la vie éternelle. Amen ! » — Dans un autre sermon, attribué à saint Augustin, on trouve une autre distribution des articles du symbole entre les différents apôtres.

Les auteurs ecclésiastiques du moyen âge, se méprenant sur le vrai sens du mot *Symbole,* y virent une confirmation de l'origine qui lui était attribuée par la légende. Ce mot, qu'ils font dériver de συμβολή (au lieu de σύμβολον), signifie, selon eux, *réunion, assemblage de parties rapportées — particularum collectio,* — nom qui s'explique parce que chaque apôtre a fourni son morceau — *quilibet apostolorum particulam suam, quasi* bolum, *apposuit,* dit Gabriel Biel.

II. Le vrai sens du mot σύμβολον est *signe, marque distinctive.* C'en est la signification dans le langage classique. A Athènes, on nommait ainsi le billet remis aux citoyens que le sort avait désignés pour être juges dans une affaire. On donnait encore ce nom au billet qui servait de permis de séjour aux étrangers. C'est dans un sens analogue que le mot *symbolum* fut employé par les chrétiens. On l'appliqua à la *règle de foi* prononcée par les catéchumènes au moment du baptême, parce que cette formule était le signe, le mot d'ordre auquel les chrétiens se reconnaissaient entre eux. Sans ce mot de passe, on n'était pas admis au culte, ou, du moins, à la partie essentielle du culte, l'*Eucharistie.* Les associations secrètes du monde païen avaient de même une *disciplina arcani,* réservée à leurs initiés.

III. La formule primitive paraît avoir été très courte. C'était la simple confession de Jésus-Christ comme fils de Dieu et Sauveur, une formule analogue à celle que prononce l'eunuque baptisé par le diacre Philippe : Πιστεύω

τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστόν (Act. VIII, 37) (1). Le baptême semble avoir été administré quelquefois « au nom de Jésus » seulement, aussi bien que selon la formule trinitaire de Mathieu XIII, 19 : « au nom du Père, du Fils, » et du Saint-Esprit » La confession de Jésus comme Christ et comme Sauveur correspondait à cette formule abrégée du baptême, usitée dans les premiers temps. Mais de bonne heure, dès le commencement du IIe siècle, la formule trinitaire prévalut pour l'administration du baptême, et en même temps la confession de foi des catéchumènes affecta une forme trinitaire correspondante. Le néophyte confessait qu'il croyait « au Père, au Fils et au Saint-Esprit. » Chacun de ces trois mots donna lieu, de très bonne heure, à un court développement et nous trouvons déjà dans Justin comme une première édition, très brève encore, du Symbole apostolique. Le néophyte est régénéré, dit Justin, « au nom du Dieu Père et maître de toutes » choses, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, son » Fils et notre Sauveur, et au nom du Saint-Esprit, » — et plus loin : « au nom de Jésus-Christ crucifié sous » Ponce-Pilate pour nous sauver, et au nom de l'Esprit-» Saint qui a annoncé par les prophètes tout ce qui con-» cerne Jésus-Christ. » (1e Apol., LXI).

IV. Un peu plus tard, dans la seconde moitié du IIe siècle, un quatrième article, l'*Eglise*, fut ajouté à la formule de la confession de foi. Nous en avons pour preuve le témoignage de Tertullien; *de baptismo*, § 6 :

(1) L'inauthenticité de ce verset n'enlèverait rien à sa valeur comme type de la confession primitive des baptisés. Il faudrait seulement placer ce type un peu plus tard que l'époque de la rédaction du livre des Actes. M. Reuss fait remarquer à ce sujet que « la formule consignée dans ce » texte fait du terme de Christ une partie intégrante du nom de Jésus. A » l'époque de Philippe, on disait : *Je crois que Jésus est le Christ, le Fils* » *de Dieu* » (*Réd.*).

« Cum sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigno-
» rentur, necessario adjicitur Ecclesiæ mentio, quoniam
» ubi tres, id est, Pater, Filius et Spiritus sanctus, ibi
» Ecclesia, quæ trium corpus est. »

Désormais, le cadre est tracé. Dans ce cadre, viendront successivement se placer les divers articles destinés à préciser et à développer la doctrine chrétienne sur chacun de ces quatre points, en face des hérétiques et des adversaires, quels qu'ils soient, qui la défigurent ou la nient. Ce travail, commencé déjà au IIe siècle, se continue au IIIe. La seconde partie du Symbole, celle qui est relative à Jésus-Christ, fut la première à s'enrichir de développements nouveaux, et devint bientôt la plus longue de toutes. Cela se comprend, car la personne et l'œuvre de Jésus sont le centre de toute la doctrine chrétienne; c'est d'ailleurs sur ce point que se porta tout d'abord l'attaque des adversaires, en sorte que l'Eglise sentit le besoin de le fortifier soigneusement.

Ces nouveaux articles, ajoutés à la formule primitive, furent empruntés aux *règles de foi* des docteurs, en particulier à celle de Tertullien, formulée dans le *De velandis virginibus*, § 1, en ces termes : « (Credendum) in unicum
» Deum omnipotentem, mundi conditorem; — Et Filium
» ejus, Jesum Christum, natum ex virgine Maria, cruci-
» fixum sub Pontio Pilato, tertia die ressuscitatum a mor-
» tuis, receptum in cœlis, sedentem nunc ad dexteram Pa-
» tris, venturum judicare vivos et mortuos per carnis
» etiam resurrectionem. » — Au reste, si les règles de foi des docteurs influèrent sur la formation du Symbole ecclésiastique, celui-ci, par réaction, à mesure que les termes en devinrent plus fixes, influa sur les règles de foi des docteurs.

Dès la fin du IIIe siècle, le Symbole est arrêté dans ses éléments essentiels. Les *Constitutions apostoliques* en ren-

ferment une rédaction qui reproduit pour le fond — à part deux ou trois articles — notre Symbole actuel. Du reste, le texte du Symbole n'était pas absolument uniforme; il variait d'une église à l'autre, et l'on en retrouve, dans la même église, plusieurs éditions successives. On peut en distinguer quatre recensions principales, à Alexandrie, à Rome, à Aquilée et à Carthage.

Ces variations sont d'autant plus faciles à comprendre que, pendant longtemps, le Symbole était resté purement oral. On le récitait au moment du baptême, soit sous forme de confession directe, soit en réponse à une série de questions posées au catéchumène par l'évêque ou le prêtre. Mais il était interdit de l'écrire, de peur qu'il ne vînt à tomber aux mains de quelque profane, qui aurait pu en abuser pour se glisser dans les assemblées chrétiennes sans être chrétien. C'est ce qui explique que le texte du Symbole n'est jamais cité par les Pères du IIe et du IIIe siècles. On ne l'écrivait pas, mais il n'en existait pas moins.

Du reste, malgré les variations de la forme, le fond demeure à peu près le même, et l'on retrouve toujours le contenu essentiel du Symbole actuel.

V. Deux articles nouveaux furent ajoutés au Symbole dans le courant du IVe siècle :

1° La *descente aux enfers*, qui confirmait, d'une part, l'humanité de la personne du Christ, et, d'autre part, l'universalité du salut;

2° La *communion des saints*, qui fut entendue tout d'abord au sens évangélique.

C'est seulement dans la seconde partie du Ve siècle que le Symbole apparaît sous sa forme définitive. Depuis lors, il est resté d'un usage général dans les Eglises d'occident, où prévalut le texte romain, imposé par les papes. L'Eglise d'orient le remplaça de bonne heure par le Symbole de

Nicée, pour mieux résister aux ariens, dont les erreurs y étaient directement visées. Enfin, les réformateurs ont adopté le Symbole des apôtres, et les Eglises protestantes l'ont maintenu dans leurs liturgies.

Ce Symbole a été fort attaqué en ces derniers temps. On a prétendu que c'était un document catholique, traduisant d'une manière incomplète et infidèle l'enseignement des Apôtres. A ces attaques injustes nous opposerons trois remarques :

1. Si ce document n'est pas l'œuvre des apôtres, il résume d'une manière fidèle les grands faits et les grandes doctrines chrétiennes, objet de leur enseignement.

2. S'il est incomplet, et s'il présente le christianisme surtout comme un ensemble de faits, relevant le côté objectif et historique plutôt que le côté subjectif et religieux, cela tient aux circonstances spéciales où se trouvait l'Église, et aux nécessités de la défense contre les hérétiques de cette époque. — D'ailleurs, si le Symbole ne dit pas toute la vérité, il ne dit rien contre la vérité.

3. Si certains de ses articles ont reçu plus tard une interprétation décidément catholique, tel n'a pas été leur sens primitif, et ces articles s'expliquent très naturellement par l'intention de réfuter les erreurs qui menaçaient alors l'Église. — Il suffit, en effet, de relire le Symbole pour apercevoir, à chaque ligne, les traces des préoccupations particulières de ceux qui l'ont rédigé. L'hérésie ébionite, l'hérésie gnostique, les erreurs montanistes sont perpétuellement devant leurs yeux, et leur intention évidente est de les réfuter, ou plutôt d'affirmer en face d'elles les points de la foi chrétienne qu'elles mettent en péril.

a) C'est du côté du *gnosticisme* que venait, nous l'avons vu, le plus grand danger pour l'Église. Aussi est-ce surtout du gnosticisme que se préoccupent les rédacteurs du Symbole.

Et d'abord, le gnosticisme avait pour caractère général d'être une spéculation abstraite, transformant les faits historiques, qui sont le fondement de la foi chrétienne, en idées, en symboles, en mythes, derrière lesquels il faut savoir retrouver le sens caché qu'ils renferment. Il importait donc d'affirmer le caractère historique du christianisme, d'énumérer les faits concrets, réels, précis, qui en constituent l'essence, pour l'empêcher de s'évaporer et de se perdre dans une métaphysique subtile ou dans une grossière mythologie. C'est là justement ce que fait le Symbole. Peu de doctrines, mais beaucoup de faits. Le côté objectif et historique du christianisme y est relevé, aux dépens du côté subjectif. Il faut remarquer, à cet égard, l'abondance et la précision des détails historiques relatifs à la personne de Christ et à son œuvre, à sa naissance, à ses souffrances, à sa mort, à son ascension. Il faut remarquer surtout cette mention de *Ponce-Pilate*, qu'on ne s'attend pas à trouver en un document si court. Elle est faite avec intention, non sans doute pour immortaliser le nom du gouverneur romain, mais pour marquer avec précision la date de la mort de Jésus, pour montrer que c'est bien là un fait historique. C'est sous l'empire de la même préoccupation que le Symbole note qu'il est ressuscité *le troisième jour.* »

Les gnostiques d'ailleurs méconnaissaient et niaient les points les plus essentiels de la doctrine chrétienne, tels que :

1° L'unité et la toute-puissance de Dieu ;

2° La création ;

3° La divinité et l'humanité de Jésus-Christ ;

4° La résurrection des corps.

Le Symbole prend à tâche d'affirmer tous ces points, en confessant :

1° Le Dieu *père tout-puissant* ;

2° Le Dieu *créateur* de toutes choses ;

3° Jésus-Christ, fils *unique* de Dieu (par opposition aux éons multiples du gnosticisme), et, en même temps, vraiment homme, puisqu'il est *né*, a *souffert*, est *mort*, a été *enseveli*.

4° La *résurrection* de la *chair*.

La première rédaction condamnait même plus énergiquement encore la théorie des éons, par cette formule : « Je crois en *un seul Dieu*, *un seul Fils*, *un seul Saint-Esprit*, *une seule Eglise...* »

b) Les *Ebionites* niaient la divinité du Sauveur, sa naissance miraculeuse et sa résurrection. Le Symbole affirme ces faits.

c) Les *Montanistes* ne croyaient pas que l'Eglise pût réintégrer dans son sein les apostats et les grands pécheurs. Contre cette doctrine, reprise plus tard par les *Novatiens* et les *Donatistes*, le Symbole affirme la « rémission des péchés. » La rédaction primitive, à Carthage, était même ainsi formulée : « Je crois la rémission des péchés *par* la sainte Eglise. »

d) Enfin, contre toutes les hérésies, contre les sectes qui, de quelque manière que ce soit, tendaient à diviser l'Eglise le Symbole affirme l'unité et l'universalité spirituelle qui la caractérisent. — C'est dans le même sens qu'on entendait primitivement la « communion des saints. »

Plus tard, les trois derniers articles que nous venons de mentionner ont été entendus dans un sens un peu différent. On a vu dans la « rémission des péchés » l'absolution par le pouvoir des clefs, dans la « sainte Eglise universelle » l'unité de l'église visible, hors de laquelle il n'y a point de salut, dans la « communion des saints » la communication des mérites des saints glorifiés. Mais, aux premiers siècles, ces articles étaient interprétés dans un sens évangélique.

Pour que le Symbole puisse être encore confessé dans une église protestante, il suffit de l'entendre dans le sens

primitif. Du reste, les circonstances d'aujourd'hui sont analogues à celles d'alors. Il y a de notre temps des ébionites et des gnostiques, et aussi des montanistes, sous des noms nouveaux. Et surtout, la grande question agitée entre l'Eglise et ses adversaires est celle du surnaturel, de la réalité historique des grands faits chrétiens. Le Symbole des apôtres, tout incomplet et insuffisant qu'il puisse être à plusieurs égards, demeure donc encore aujourd'hui un signe précieux de ralliement, un drapeau dans le combat.

III

Nous avons vu comment, en face du double courant d'erreurs qui menaçait de la submerger, l'Eglise du IIe et du IIIe siècles, s'affirma elle-même dans les traits essentiels et distinctifs de sa foi, et dans son unité vivante. Elle prit le nom d'*Eglise catholique et apostolique*, et choisit pour drapeau l'enseignement des apôtres, conservé dans leurs églises, consigné dans leurs écrits, et confessé dans le Symbole qui porte leur nom.

Il lui restait encore, après avoir affirmé sa foi, à la justifier devant le monde, devant les adversaires du dehors et devant ceux du dedans. Aux uns et aux autres il fallait montrer que la doctrine chrétienne est la vérité ; qu'elle satisfait à la fois les besoins de l'intelligence et ceux de la conscience et du cœur. Il fallait, à la fausse gnose des hérétiques, opposer la vraie science chrétienne, la science de la foi, se rendant compte à elle-même de son propre objet, énumérant toutes ses richesses, et mettant en lumière toutes ses harmonies. Cette dernière tâche s'imposait à l'Eglise au même titre que l'affirmation et la défense de sa foi. Il lui fallait une théologie et des théologiens, comme il lui fallait des apologètes et des polémistes. Elle les eut

en effet. Et c'est sous la pression des mêmes circonstances, c'est pour répondre aux mêmes nécessités, pour repousser les mêmes attaques, que commença l'élaboration scientifique du dogme. Ce premier travail théologique se poursuivit au milieu des ardeurs de la lutte, sous les feux croisés des adversaires du dehors et de ceux du dedans.

De là le caractère apologétique fortement accusé des premiers essais de systématisation qui se produisirent pendant cette période. De là aussi l'influence incontestable qu'exercèrent sur ces essais les adversaires mêmes contre lesquels ils étaient dirigés. — Ceci était inévitable : on subit toujours en quelque mesure l'influence des adversaires que l'on combat. On la subit d'une manière directe et d'une manière indirecte :

1° *D'une manière directe.* On garde toujours quelque chose des idées de ceux que l'on fréquente, ne fût-ce que pour les combattre. Le proverbe : « Dis-moi qui tu hantes, et je te dirai qui tu es, » trouve ici son application. La lutte, en effet, suppose le frottement, le contact. Il n'y a pas de bataille sans mêlée, et, dans la mêlée, les deux armées se confondent, les soldats rompent leurs rangs, pénètrent dans les lignes ennemies et semblent parfois changer de chefs et de drapeaux. — De même dans les luttes intellectuelles, dans les batailles d'idées, il y a toujours une sorte de mêlée, et cette mêlée produit une certaine confusion, un mélange, une pénétration mutuelle des diverses opinions qui sont en présence. D'une part, on fait aux adversaires plus d'un emprunt inconscient ; on subit, sans le savoir et sans le vouloir, l'influence de leurs idées. Et, d'autre part, on leur fait aussi quelquefois des concessions volontaires, que l'on croit nécessaires et légitimes ; on accepte certaines de leurs idées, parce qu'elles paraissent vraies, et qu'on veut faire sa part à l'élément de vérité renfermé dans leurs systèmes erronés.

2° Cette influence directe n'est pas la seule. Il y en a une autre, qui, pour être *indirecte*, n'en est pas moins réelle. Elle s'exerce par voie de réaction. On affirme avec énergie ce que nient les adversaires ; on accentue avec plus de force ce qu'ils négligent ou méconnaissent. Et quelquefois, pour mieux éviter l'erreur que l'on combat, on outrepasse la vérité opposée, on l'exagère jusqu'à en faire aussi une véritable erreur.

L'histoire nous offre plus d'un exemple de ces influences et de ces réactions. Ainsi, parmi les réformateurs, les uns conservèrent trop de catholicisme dans leur système, les autres, par haine du catholicisme, abandonnèrent quelques points qui appartiennent à la vraie doctrine évangélique. Au XVIII[e] siècle, les théologiens, tantôt concédèrent trop à la philosophie régnante, tantôt en méconnurent certaines idées justes. Le même phénomène s'est reproduit de nos jours en présence de l'hégélianisme.

C'est aussi ce qui arriva au II[e] et au III[e] siècles, pendant la lutte engagée par l'Eglise contre les hérésies. Voilà pourquoi nous retrouvons dans l'Eglise elle-même deux tendances contraires, correspondant aux deux grandes hérésies combattues : une tendance littéraliste, particulariste, étroite, dont l'esprit rappelle celui des *judaïsants*, et une tendance spéculative et idéaliste, héritière de l'esprit hellénique, et qui ressemble à la *gnose*.

De même qu'au dehors la lutte s'engage surtout avec le paganisme et l'empire romain, au dedans c'est contre le gnosticime que se livre le plus vif combat. Aussi le gnosticisme est-il, des deux hérésies, celle qui exerce, soit directement soit indirectement, la plus grande influence sur le développement du dogme et de la théologie. Et d'abord, c'est le désir d'opposer la vraie gnose à la fausse qui donna à la théologie chrétienne l'impulsion la plus puissante. D'ailleurs, le gnosticisme avait confusément entrevu cer-

taines vérités, celles-ci, par exemple : que le christianisme est la religion définitive et absolue, où se retrouvent les éléments vrais de toutes les autres religions, dont seul il explique le développement et l'histoire, — et que le christianisme est aussi la vérité centrale et suprême qui contient toutes les autres vérités et en donne la clef. Mais, tout en comprenant le rôle considérable du christianisme dans le monde et dans l'histoire des idées, les gnostiques avaient méconnu et défiguré le christianisme lui-même. — Certains docteurs de l'Eglise s'approprièrent ces éléments de vérité ; mais ils firent au gnosticisme des concessions dangereuses. A force de vouloir opposer la vraie gnose à la fausse, ils attachèrent trop de prix à la gnose, et ils substituèrent à la simplicité de l'Evangile un christianisme idéalisé et raffiné, qui n'avait ni la même saveur ni la même puissance. — Enfin, le gnosticisme, par la réaction exagérée qu'il provoqua de la part de certains esprits, fortifia la tendance étroite, littéraliste et hostile à la science, où revivait l'esprit judaïsant.

Ainsi, l'on pourrait rattacher au gnosticisme les deux tendances qui se partagent l'Eglise, l'une par voie d'influence directe, l'autre par voie de réaction. Le gnosticisme est donc le centre et le premier moteur de tout le mouvement théologique, au IIe et au IIIe siècles. — On peut distinguer dans ce mouvement trois phases principales et successives, à travers lesquelles se retrouvent toujours en présence les deux tendances que nous avons signalées ; ce sont :

1° de 90 à 130, l'âge des *Pères apostoliques* ;

2° de 130 à la fin du IIe siècle, l'âge des *Apologètes du IIe siècle ;*

3° de la fin du IIe siècle à la mort d'Origène, l'âge des *Apologètes et des Théologiens du* IIIe *siècle.*

Caractérisons rapidement chacune de ces trois phases.

1re PHASE. — *Les Pères apostoliques* (90-130).

De même que la disparition des apôtres marque un moment d'arrêt dans l'histoire de l'Eglise, et, en particulier, dans le mouvement d'expansion au dehors, elle marque aussi une sorte de halte dans le mouvement de la pensée dogmatique. On se recueille devant les révélations divines, avant d'entreprendre de se les assimiler et de les systématiser par la science. L'Esprit saint, qui a soufflé avec tant de puissance au temps des apôtres, s'est retiré maintenant. L'ère des révélations chrétiennes est finie, et celle du travail humain commence. Or, tout ce qui est humain a d'humbles et infimes commencements.

De là, un frappant contraste entre la période qui finit et celle qui commmence. Nous passons sans transition du dernier mot de la révélation évangélique, représenté par le quatrième évangile, aux premiers bégaiements de la théologie chrétienne, et la chute est profonde. Un abîme sépare les écrits des apôtres de ceux de leurs successeurs immédiats. C'est là un grand argument en faveur de l'inspiration des premiers, et je vois dans ce fait une intention providentielle. Car enfin, les Pères apostoliques sont des hommes du même temps que les apôtres, élevés dans le même milieu, n'ayant ni moins de culture ni moins de foi. Ce qui leur manque, c'est le souffle de l'Esprit.

Ces hommes, d'ailleurs, sentent leur infériorité, et leur attitude est modeste. Leur seule prétention est de recueillir avec soin et de transmettre fidèlement à leurs successeurs l'enseignement des apôtres. Ce respect de la tradition apostolique, cette préoccupation constante d'en conserver intact le précieux dépôt, est le caractère commun et distinctif des Pères apostoliques. Il faut joindre à ce trait : le caractère éminemment pratique de leurs écrits, lesquels ne renferment guère de spéculation théologique, — leur atta-

chement à la lettre de l'Ancien Testament, qui est encore la seule Ecriture, le canon du Nouveau n'étant pas définitivement formé ; — et leur goût pour l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament, qui leur permet de retrouver dans chaque mot des allusions aux mystères évangéliques.

Peu d'écrits nous sont parvenus de cette époque de transition, et encore l'authenticité et l'intégrité de ceux que nous possédons sont-elles douteuses. Trois Pères apostoliques seulement nous sont connus par des écrits authentiques.

1. Clément de Rome (fin du Ier siècle au commencement du IIe). — Nous avons de lui deux lettres adressées *aux Corinthiens*, dont un texte très complet a été découvert, il y a peu d'années, à Constantinople, par Philotheus Bryennius. La première seule de ces deux épîtres — la plus longue et celle dont l'authenticité est le mieux établie — a de l'importance au point de vue dogmatique. C'est un écrit de circonstance, d'un caractère essentiellement pratique, comme toutes les lettres apostoliques du Nouveau Testament.

Les divisions avaient subsisté dans l'église de Corinthe depuis saint Paul. L'auteur prend la plume pour exhorter les fidèles de cette église à la concorde. Il rappelle à plusieurs reprises et cite les lettres de l'apôtre. Il affirme énergiquement la doctrine de l'expiation et celle de la résurrection. On avait encore besoin de démontrer cette dernière, qui était déjà attaquée à Corinthe au temps de saint Paul (1 Cor. XV). L'argumentation de Clément ne vaut pas celle de son maître. Paul appuyait tout son raisonnement sur le fait de la résurrection de Jésus-Christ. Clément invoque des analogies de la nature, et même des analogies fabuleuses, comme celle du phénix. — Nous ren-

controns aussi chez lui, à propos de la repentance et de l'aumône, considérées comme méritoires, quelques paroles qui font pressentir l'altération prochaine de la doctrine paulinienne du salut par la foi.

2. Ignace, d'Antioche (mort martyr sous Trajan, 116 ou 117). — La question de l'authenticité des lettres d'Ignace a soulevé de grandes discussions critiques. Nous possédons deux recensions de ces lettres. La plus courte seule est authentique, et encore offre-t-elle quelques traces d'interpolations. C'est une série de sept épîtres, adressées, l'une *aux Romains*, une autre *à Polycarpe*, et cinq aux églises d'Asie, *Smyrne*, *Ephèse*, *Magnésie*, *Philadelphie* et *Tralles*.

Ces lettres n'offrent rien de particulier au point de vue dogmatique. Relevons-y seulement une certaine exaltation, et une soif excessive du martyre. Nous sommes loin déjà du calme de saint Paul, attendant la mort sans la chercher.

3. Polycarpe, de Smyrne, disciple de Jean (mort martyr sous Marc-Aurèle, 166). — Nous avons de lui une lettre *aux Philippiens*. Toute pénétrée de l'esprit évangélique, elle est le joyau de la littérature post-apostolique. Cependant, à côté du salut par grâce, Polycarpe parle de l'aumône qui « délivre de la mort. »

Ajoutons aux écrits de ces trois Pères :

Quelques fragments de Papias, évêque d'Hiérapolis, conservés par Eusèbe ; — on y remarque un grand attachement à la tradition, surtout à la tradition orale, et des idées chiliastes fort grossières ;

Et deux livres faussement attribués à des compagnons d'apôtres : l'*Epître de Barnabas* et le *Pasteur d'Hermas*.

1° L'Epitre de Barnabas est fort ancienne (elle appartient sans doute à la première moitié du second siècle), et a joui longtemps d'un grand crédit dans l'église. — Cet écrit porte les traces évidentes de l'influence alexandrine. L'auteur est un disciple d'Apollos et même de Philon, plutôt que de saint Paul. Son but est de montrer l'insuffisance du judaïsme et sa déchéance. Mais ce n'est plus la méthode si large et si simple de saint Paul, ses grandes et fécondes idées sur Jésus-Christ, réalisant ce dont la loi ne donnait que l'ombre et la figure. Pour saint Paul, la loi était le pédagogue qui mène à Christ, et Christ était la fin de la loi. Dans l'épître de Barnabas, les grandes lignes s'effacent, et les vues d'ensemble disparaissent derrière les petits détails. Certaines idées rappellent de loin les Clémentines : c'est mesquin et quelquefois fantastique. Ainsi, Moïse est représenté comme cachant volontairement sous les obscurités de la lettre les splendeurs de la vérité spirituelle, et les démons, comme séduisant les juifs, afin de les retenir dans les liens de la lettre, et de les empêcher de pénétrer jusqu'à l'esprit. — Ce point de vue conduit l'auteur à faire grand usage et grand abus de l'interprétation allégorique. Par exemple, il retrouve partout un symbole et une prophétie de la croix, jusque dans le nombre des 318 serviteurs circoncis par Abraham (1).

2° Le Pasteur d'Hermas est un livre d'une conception assez étrange, qui renferme d'ailleurs de fort belles pages et qui fut longtemps entouré d'une grande vénération par l'Eglise. — Un ange, qui a pris la forme d'un berger et qui représente le souverain Pasteur de l'Eglise, apparaît à l'au-

(1) Ce nombre est ainsi décomposé, en lettres grecques : (10 = I) + 8 = H) + (300 = T) ; IH sont les deux premières lettres de IHΣOΥΣ, et T figure la croix.

teur et lui révèle ce qu'il doit écrire. L'ouvrage se divise en trois parties : les *Visions* (allégories symboliques), les *Préceptes* et les *Similitudes* (ou paraboles). Mysticisme et ascétisme, voilà les deux caractères dominants de ce livre. On y trouve beaucoup d'excellents préceptes et d'exhortations pratiques, mais aussi des paroles qui trahissent le prix que l'on attache déjà à la pénitence, à la virginité et au célibat, à certaines œuvres extérieures, comme le jeûne et l'aumône.

Tous les Pères dont j'ai cité les noms et les écrits sont fort attachés à la tradition apostolique ; mais il y a entre eux des nuances :

1° On y retrouve les deux tendances que nous avons signalées chez les hérétiques et qui influent sur la théologie de l'Eglise. Les uns, comme Papias, Hermas, et même Barnabas, sont profondément pénétrés de l'esprit légaliste qui caractérise l'ébionitisme ; tandis que les autres, Clément, Polycarpe et Ignace, se rapprochent davantage de la tendance opposée ;

2° On retrouve aussi parmi les Pères apostoliques les diverses tendances que l'on constate chez les apôtres eux-mêmes. — Papias et Hermas représentent, en l'exagérant, la tendance de *Jacques*, qui considère encore l'Evangile du point de vue de la loi ; de là leur conception légaliste et ascétique du christianisme. — Clément et Barnabas représentent la tendance *paulinienne*. Ils mettent en saillie la nouveauté, l'originalité, la supériorité absolue du christianisme et opposent la grâce à la loi. Clément est plus fidèle à ce point de vue ; Barnabas mêle à son paulinisme quelques éléments alexandrins. Tous deux continuent la polémique engagée par Paul contre les judaïsants. — Enfin, Ignace et Polycarpe représentent la tendance *johannique*. Ils prêchent l'Evangile de l'amour, dans lequel viennent

se concilier toutes les oppositions et poursuivent aussi la polémique soutenue par Jean contre la gnose docète.

Remarquons la variété et la grande liberté des opinions individuelles, qui se produisent sans entraves, tout en laissant intactes les grandes vérités fondamentales de la foi. Cette liberté subsistera pendant toute la première période de notre histoire. Mais, à partir du IVe siècle, elle sera peu à peu restreinte, à mesure que l'Eglise précisera et fixera le dogme dans les symboles officiels formulés par ses conciles.

2e PHASE. — *Les Apologètes du second siècle* (130-190).

La seconde phase du développement dogmatique commence avec les grandes *Apologies* du IIe siècle et comprend une soixantaine d'années, de 130 à 190.

Après le moment d'arrêt dont nous avons parlé, pendant lequel l'Eglise se recueille en face du passé et de l'avenir, elle entreprend avec une ardeur nouvelle la double tâche qui la réclame; d'une part, la conquête du monde, et, de l'autre, la défense et la justification de sa foi. Avec les apologètes du IIe siècle commence, à proprement parler, la science chrétienne. Et ce sont les nécessités même de la défense qui font entrer les chrétiens dans cette voie et qui leur inspirent des écrits apologétiques ou polémiques.

A ces nécessités de la lutte contre les païens et les juifs — soit du dehors, soit du dedans — vient s'ajouter une nécessité nouvelle, créée par les besoins scientifiques qui s'éveillaient de plus en plus dans l'Eglise, à mesure qu'elle se recrutait dans des classes plus élevées de la société. Au début, le christianisme s'était répandu surtout parmi les petits et les ignorants. Les besoins scientifiques ne se manifestaient pas alors chez ses adeptes : la foi toute seule, dans sa simplicité, suffisait à tous. Il n'en fut pas toujours

ainsi. L'Evangile fit des conquêtes dans les classes supérieures et cultivées. De là des besoins nouveaux qu'il fallut satisfaire. Les Pères apostoliques eux-mêmes étaient en général, comme les apôtres, des gens sans grande culture et n'ayant guère fréquenté les écoles. Les apologètes du IIe siècle, au contraire, sont des lettrés, des philosophes, capables de se placer sur le terrain scientifique.

Alors aussi se manifeste avec un certain éclat dans l'Eglise la tendance plus large, plus philosophique, plus spéculative, dans laquelle revit l'esprit curieux et aventureux de la Grèce. Presque tous les apologètes du IIe siècle, en Orient surtout, appartiennent à cette tendance. Ils sont entrés en contact avec la philosophie grecque et en ont subi l'influence. Justin Martyr, en particulier, avait été disciple de Platon et se souvient des leçons de son maître.

La tendance contraire a, du reste, aussi des représentants parmi les apologètes. — De là, deux écoles ou deux groupes, entre lesquels se partagent les écrivains de cette époque :

Une école exclusive, étroite, qui frappe d'anathème tout le passé profane, la religion, la philosophie, les arts, la littérature et jusqu'aux vertus des païens. Cette école aura, au commencement du IIIe siècle, son plus grand représentant en *Tertullien*;

Et une autre école plus large, plus impartiale, plus éclairée, qui rend justice aux éléments de vérité et de vertu épars dans le monde païen, qui y voit une préparation évangélique parallèle à la préparation juive et qui fait de la philosophie grecque une sorte de prophétie rendant témoignage comme l'autre à Jésus-Christ. Le vrai chef de cette seconde école, au IIe siècle, est *Justin Martyr*, qui en a formulé la conception fondamentale dans sa théorie du λόγος σπερματικός.

Nous aurons à revenir sur ces deux écoles, pour en parler

avec plus de détail, dans le chapitre suivant, où nous ferons l'*Histoire de l'Apologétique*.

3e PHASE. — *Les Apologètes et les Théologiens du troisième siècle* (190-254).

C'est dans les dernières années du IIe siècle que commence la troisième phase du développement que nous étudions et elle se poursuit jusqu'à la mort d'Origène, au milieu du IIIe siècle. — Une fois le mouvement scientifique commencé, il ne s'arrête plus. Aux apologies du IIe siècle succèdent les apologies du IIIe, et, de plus, aux apologies viennent maintenant s'ajouter les premiers essais dogmatiques. La fondation de l'école d'Alexandrie donne une impulsion nouvelle et féconde à la science et à la théologie chrétiennes. C'est d'abord une école de catéchistes que la nécessité fait apologètes; puis elle devient une école de théologiens. D'autres écoles se fondent en Orient et en Occident, et, sous leur influence commence et se poursuit la première élaboration du dogme au sein de l'Eglise.

Nous retrouvons toujours en présence les deux tendances que nous avons signalées. La première — pratique, réaliste et traditionaliste — domine en Occident, dans l'Eglise *latine*. La seconde — idéaliste et spéculative — domine en Orient dans l'Eglise *grecque*. Ce partage, qui avait déjà commencé au IIe siècle et qui va s'accentuant, s'explique par des circonstances de races et de milieux.

L'*Eglise latine* était l'héritière du génie de Rome, génie essentiellement pratique, génie de la conquête et de l'organisation. La guerre et les lois, telles étaient à Rome les deux occupations et préoccupations favorites. Les Romains étaient un peuple de soldats et de jurisconsultes. Ils professaient le culte de la force (ῥώμη), le culte du succès et du

fait accompli, avec un profond dédain pour les spéculations oiseuses, pour tout ce qui ne se traduit pas en faits concrets, en résultats positifs. Ils ne savaient point cultiver l'art pour l'art; mais s'ils étudiaient la philosophie, c'était pour se fortifier dans l'éloquence et s'ils poursuivaient l'éloquence, c'était arriver au pouvoir. Quelque chose de cet esprit utilitaire revit dans l'Eglise latine, et principalement dans l'Eglise romaine. C'est une Eglise de tradition et de discipline. Dans sa doctrine, elle relève le côté historique et pratique de l'Evangile. Elle s'occupe plus d'organisation que de théologie. Si elle fait de la théologie, son étude se porte de préférence sur les questions pratiques, l'anthropologie et surtout l'ecclésiologie. Et la solution de ces questions témoigne encore du même esprit essentiellement utilitaire.

L'*Eglise grecque* hérita, au contraire, de l'esprit hellénique, plus spéculatif, plus enclin à la philosophie transcendante et à la théologie proprement dite. Les questions de Dieu, du Logos, de la Trinité occupent la première place dans l'enseignement des théologiens orientaux. Sur cet enseignement, la philosophie ancienne exerce une influence considérable. Enfin, tandis que l'Eglise latine est l'Eglise antignostique par excellence, l'Eglise grecque, pour mieux vaincre le gnosticisme, se fait gnostique elle-même, et se laisse aller à des concessions dangereuses.

Chacune de ces Eglises a ses écoles théologiques, qui représentent des tendances particulières. Il faut distinguer :

En Orient, l'école d'*Alexandrie* et l'école syrienne ou d'*Antioche*;

En Occident, l'école des *Gaules* (gréco-romaine) et l'école africaine ou de *Carthage*.

Nous caractériserons rapidement ces diverses écoles et leurs représentants principaux.

I. — École d'Alexandrie.

L'école d'Alexandrie fut la première fondée, et sa fondation marque une date importante dans l'histoire, par l'impulsion puissante qu'elle donna à la science et à la théologie chrétiennes.

Alexandrie était devenue, au Ier siècle de notre ère, une seconde Athènes. Sa position géographique, au point de jonction des trois continents connus des anciens, l'étendue de son commerce, ses relations avec toutes les parties du monde, en avaient fait le centre d'un grand mouvement intellectuel, philosophique et religieux. Les grands courants d'idées qui s'étaient partagé l'ancien monde — l'hellénisme, le judaïsme et l'orientalisme — étaient venus s'y rencontrer, s'y heurter, s'y mêler et s'y confondre. Toutes les religions, toutes les philosophies du passé, toutes les erreurs et toutes les vérités s'y étaient donné rendez-vous. Toutes les écoles y avaient leurs représentants. Le néoplatonisme y prit naissance, et prétendit résumer et réconcilier toutes ces écoles. Le gnosticisme y eut son principal foyer, et, introduisant l'élément évangélique dans cette fermentation universelle, il se donna pour but de dégager de toutes les religions connues la religion absolue. Le vrai christianisme y prit aussi racine et s'y développa largement.

Etant donné cette situation, la tâche des chefs de l'église d'Alexandrie était difficile. Il fallait satisfaire à des besoins multiples et divers. Il fallait répondre aux païens, qui cherchaient la vérité d'école en école, aux chrétiens, qui aspiraient à se rendre compte de leur foi, et aux gnostiques, qui croyaient posséder un christianisme supérieur. Pour parer à toutes ces nécessités, on apporta un soin tout particulier à l'instruction des prosélytes, et l'on choisit comme catéchistes les hommes les plus éminents dans le clergé et parmi les laïques.

Ainsi se forma, vers la fin du IIe siècle, l'école fameuse des *catéchètes* d'Alexandrie, qui devint, par la force même des choses, une véritable école de théologie. Fondée sur le modèle des anciennes écoles du Lycée ou de l'Académie, on y enseignait à la fois les lettres sacrées et les lettres profanes, la philosophie et l'histoire des idées. Mais l'on cherchait surtout à démontrer que le christianisme seul répond aux besoins que la philosophie ne peut satisfaire, qu'il est la meilleure des philosophies, la seule vraie, la seule complète. L'enseignement de cette école fut donc une sorte d'encyclopédie philosophique, entreprise à un point de vue apologétique et toute pénétrée d'un souffle chrétien. Tant il est vrai que le caractère de cette période est bien d'être l'âge de l'apologétique. C'est sous la pression des nécessités apologétiques que naquit la première école de théologie.

PANTÈNE, stoïcien converti, en fut le premier fondateur, vers l'an 179. Il y enseigna pendant quelques années avec grand succès; puis il fut envoyé en mission en Arabie, et prêcha l'Evangile jusque dans l'extrême Orient. De là, il revint à Alexandrie où il mourut. On ne sait rien de très certain sur sa vie et sur ses écrits. *Clément* et *Origène* furent ses disciples, et c'est eux qui ont illustré l'école d'Alexandrie.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Païen de naissance, Clément avait d'abord, comme Justin Martyr, cherché la vérité dans les diverses écoles de philosophie, et il avait cru la trouver dans le platonisme. Il fut converti au christianisme par Pantène, et lui succéda dans la charge de catéchète vers 190. En 202, la persécution l'obligea à fuir momentanément Alexandrie. Il y

revint peu de temps après, et reprit son enseignement, qu'il continua jusqu'à sa mort (217).

Clément est un esprit singulièrement brillant et fécond. Il a une grande richesse d'idées ; mais il ne sait pas les enchaîner logiquement, et manque d'ordre systématique. Ce fut un initiateur, qui donna la première impulsion à la science chrétienne. Il a laissé un grand nombre d'écrits apologétiques, exégétiques ou dogmatiques. Les plus célèbres sont : l'*Exhortation aux Grecs*, les *Stromates*, le *Pédagogue* et les *Hypotyposes*.

Clément ressemble à Justin Martyr par la largeur avec laquelle il fait place à la philosophie grecque dans son système ; il lui attribue un rôle providentiel dans l'antiquité païenne ; et non seulement il en reconnaît l'utilité dans le passé, mais il en proclame la nécessité dans le présent. La hardiesse de ce point de vue lui fit des ennemis, et lui attira même le reproche d'hérésie. Aussi dût-il défendre la science et la philosophie contre ceux qui avaient peur d'elles « comme les enfants, disait-il, ont peur des fantômes. »

Dans la pensée de Clément, la philosophie était nécessaire à un triple point de vue :

1° Comme méthode de démonstration et de réfutation : c'est un instrument de défense et d'attaque, une arme pour combattre l'erreur et pour établir la vérité chrétienne ;

2° Comme pédagogue conduisant à l'Evangile, et remplissant chez les païens le même rôle que la loi et la prophétie chez les juifs : elle aperçoit quelques lueurs de la vérité qui brille en Jésus-Christ ;

3° Enfin, comme destinée à devenir la servante de la foi et à la transformer en *gnose*, en lui donnant une forme rationnelle et scientifique. La philosophie est comparée, à ce point de vue, à un olivier sauvage et stérile, sur lequel il faut greffer l'Evangile pour qu'il porte de bons fruits.

Et le vrai moyen de triompher du gnosticisme, c'est d'opposer la vraie gnose à la fausse.

Mais, sur la question des rapports de la foi et de la science — ou de la *pistis* à la *gnôsis* — il est difficile de saisir la vraie pensée de Clément. On surprend dans ses écrits des opinions différentes, et qui paraissent contradictoires. Tantôt la *pistis* suffit à produire la vie spirituelle ; tantôt, au contraire, pour produire cette vie, la foi doit se transformer en gnose. La foi descend alors au rang de cette connaissance vulgaire, mêlée de préjugés et d'erreurs, que Platon appelait ἡ δόξα τῶν πολλῶν. La gnose lui est opposée comme l'ἐπιστήμη à la δόξα. Considérée ainsi, la *pistis* ne saisit que les apparences sensibles, empiriques et superficielles ; la *gnôsis* atteint les réalités invisibles et éternelles : c'est une connaissance intuitive des choses, comme celle qu'en prend Dieu lui-même. Dès lors, l'homme *gnostique* qui contemple directement la vérité, par une sorte d'illumination intérieure, est opposé à l'homme *pistique*, qui n'en a qu'une connaissance discursive, fondée sur l'enseignement, comme, dans les systèmes gnostiques, l'homme *pneumatique* est opposé à l'homme *psychique*. Le gnostique seul connaît la vraie religion, qui a l'amour pour principe : le simple croyant ne connait que la religion de la crainte et de l'espérance, c'est-à-dire, au fond, de l'intérêt et de l'obéissance mercenaire. Le gnostique voit et possède en Jésus-Christ le Fils de Dieu ; le croyant ne trouve en lui que le Fils de David. Pour celui-ci, il n'est que le Messie historique ; pour celui-là, il est le *Logos* éternel, la Parole incarnée.

Cette théorie portait en elle-même des conséquences fâcheuses. C'était introduire dans le christianisme l'ésotérisme antique, qui est contraire à l'esprit de l'Evangile : l'Evangile n'est pas, comme la gnose, le privilège de quelques-uns ; il est la religion universelle, la religion des

pauvres et des petits enfants. — De plus, le gnostique est conduit à l'orgueil spirituel, et désapprend l'activité humble et utile pour se perdre dans une contemplation égoïste et stérile. — Enfin, la science chrétienne, au lieu de procéder scientifiquement de la foi, devient une théosophie, fondée sur l'illumination mystique. Dès lors, le lien intime entre la foi et la science se trouve brisé. On ne peut passer naturellement de l'une à l'autre, la méthode de connaissance n'étant pas la même pour l'homme *pistique* et pour le *gnostique*.

Reconnaissons, pour être juste, que Clément ne tire pas ces conséquences et qu'il les atténue, au contraire, par le rôle qu'il assigne à la foi, même dans la vie gnostique. D'une part, la foi est aussi nécessaire au gnostique que la respiration. Et, d'autre part, la gnose est impossible sans la foi, qui lui sert de point de départ. Clément cite dans ce sens la parole d'Esaïe, VII, 9 : Εἰ μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ σύνητε. C'est déjà le *Credo ut intelligam* de saint Anselme. En posant ce principe, Clément proclame une grande vérité. Il faut, en effet, croire avant de comprendre, de même qu'il faut vivre avant de faire la science de la vie. Mais ce qui sauve, ce n'est pas la science de la foi, c'est la foi toute seule. Tous les croyants sont égaux aux yeux de Dieu. La science pourrait plutôt devenir un piège et un obstacle; c'est ce que Clément oublie trop.

Quant à la théologie proprement dite de Clément d'Alexandrie, il est difficile de la réduire en un système complet. Ce ne sont que des vues éparses dans ses divers écrits et assez mal enchaînées, mais remarquables à la fois par leur élévation et leur largeur. On peut reprocher à cette théologie, comme à celle de Justin Martyr, d'être trop intellectualiste. La notion de Dieu est un peu abstraite. Clément insiste trop sur l'incompréhensibilité divine, ce qui contredit l'idée de révélation sur laquelle il

n'insiste pas moins. Jésus-Christ est trop exclusivement pour lui le Verbe révélateur qui, après avoir éclairé de ses rayons épars l'humanité juive et païenne, a brillé de tout son éclat en Jésus de Nazareth. Enfin, la chute consiste surtout dans l'ignorance, et l'œuvre du salut apparaît trop comme une initiation, une illumination de l'esprit : Clément n'y voit pas assez une rançon et une délivrance. — Dans tous ces défauts de sa théologie se fait sentir l'influence gnostique.

Origène.

Origène, le plus illustre représentant de l'école d'Alexandrie fut aussi la plus grande lumière de l'Eglise chrétienne des premiers siècles, et, sans contredit, l'homme le plus remarquable de son temps.

C'était une noble et riche nature. Aux dons les plus rares de l'intelligence, à l'imagination la plus brillante, il joignait une grande élévation morale, une soif ardente d'idéal et de sainteté. Il était aussi éminent par l'étendue de ses connaissances que par la puissance de son génie. Elevé par des parents chrétiens, il se fit remarquer par une piété précoce et austère. Son père, Léonide, était un homme cultivé en même temps qu'un homme pieux. Il initia son fils à la connaissance des lettres grecques aussi bien qu'à celle des saintes Ecritures, dont il lui apprit à vénérer la lettre comme divine au même titre que le contenu. Léonide fut très frappé de la piété profonde qui se révéla de bonne heure chez son fils, et on raconte qu'il se levait quelquefois, la nuit, pour contempler l'enfant endormi et baiser avec respect sa poitrine qui était, à ses yeux, le temple du Saint-Esprit.

Deux traits de la jeunesse d'Origène nous révèlent sa nature ardente et austère, pleine d'enthousiasme, mais

d'un enthousiasme encore mal éclairé. A peine adolescent, il forma un jour le dessein de se joindre aux martyrs qu'on devait le lendemain conduire au supplice. Il voulait partager leur sort, et sa mère, pour déjouer ce projet, dont elle avait surpris le secret, dut pendant la nuit emporter tous les vêtements dont il aurait pu se couvrir à son lever. — Un peu plus tard, interprétant dans un sens littéral les paroles de Jésus rapportées par Matthieu (XIX, 12), il se mutila lui-même pour se rendre digne du royaume des cieux.

Ses talents précoces le firent remarquer de bonne heure par Clément, dont il suivait les leçons. Il fut, bien jeune encore, appelé à l'aider et à le remplacer dans ses fonctions de catéchète. Par là, il fut conduit à étudier la philosophie, pour laquelle il paraît avoir eu d'abord quelque dédain. Après avoir suivi les leçons d'*Ammonius Saccas* à Alexandrie, il entreprit de longs voyages dans le but de s'instruire. Il fréquenta les diverses écoles de l'Asie, s'initia aux différents systèmes religieux et philosophiques qui y étaient enseignés, et vint ensuite reprendre à Alexandrie son enseignement interrompu.

Ces voyages eurent pour résultat d'élargir le cercle, jusque-là un peu étroit, de ses idées, d'ouvrir devant lui des horizons nouveaux. Certains préjugés tombèrent. Il s'affranchit du joug du littéralisme étroit, dans lequel il avait été élevé. Il apprit à discerner les éléments de vérité épars dans les diverses religions et les diverses philosophies, et à interpréter dans un sens plus large et plus universaliste la vérité chrétienne. Il alla même trop loin dans cette voie. Sa foi chrétienne subit une éclipse passagère. Mais il revint bientôt à l'Evangile pour ne plus l'abandonner. Il donna seulement à la vérité qui y est révélée une forme plus philosophique, trop philosophique même.

Comme Clément, Origène fut un écrivain fécond et infatigable. Nous avons de lui un grand nombre d'écrits :

1° Des *Apologies* de la foi chrétienne, telles que son célèbre ouvrage contre Celse — Κατὰ Κέλσου;

2° Des ouvrages de *critique* et d'*exégèse* : ainsi, ses *Hexaples*, grand travail sur le texte de l'Ancien Testament, où se trouvaient rapprochés sur six colonnes divers manuscrits hébraïques ou syriaques et diverses traductions grecques ou latines. Citons, à côté de cet ouvrage, de nombreux *commentaires* sur la Genèse, sur les Psaumes, sur les Lamentations de Jérémie, sur l'Evangile de saint Jean, etc... ;

3° Enfin, un ouvrage de théologie systématique, le Περὶ ἀρχῶν, qui marque une date dans l'histoire du dogme parce qu'il est le premier essai de dogmatique, dans lequel se résume et s'exprime tout le travail antérieur. C'est là qu'Origène a exposé son système: nous y reviendrons tout à l'heure.

Nous retrouvons dans Origène la même largeur de vues que dans Clément d'Alexandrie. Il partage les opinions de son maître sur le rôle historique et providentiel de la philosophie grecque. Il y voit une préparation à l'Evangile, parallèle à la préparation juive et ayant le Verbe pour auteur. Comme Clément, il croit à la nécessité de mettre la philosophie au service de l'Evangile, de fonder une philosophie et une gnose chrétiennes, pour les opposer à la fausse philosophie et à la fosse gnose. Comme lui aussi, il se laisse entraîner à exagérer la supériorité de la gnose sur la foi. Il élève le gnostique fort au-dessus du simple croyant. La foi ne donne au croyant que la connaissance du Christ charnel ou corporel — Χριστὸς σωματικός; la gnose saisit le Christ spirituel et éternel — X. πνευματικὸς καὶ αἰώνιος. Le croyant s'arrête à l'Evangile historique et sensible, l'Evangile des miracles et de la tradition — τὸ εὐαγγέλιον αἰσθητόν; le gnostique s'élève jusqu'à l'Evangile invisible et éternel,

l'Evangile des doctrines et des idées — τὸ εὐαγγέλιον νοητόν. Cette dernière opposition rappelle celle du platonisme entre le κόσμος νοητός et le κόσμος αἰσθητός. Quant à la première, elle rappelle les systèmes gnostiques. N'avons-nous pas affaire ici à deux Christ différents, analogues aux deux Christ de la gnose, le Christ du Démiurge, le Messie des Juifs annoncé par les prophètes, attirant la foule par ses miracles — ὁ κάτω Χριστός, — et le Christ du Dieu suprême, le Messie spirituel, révélant aux hommes pneumatiques les mystères du royaume des cieux, les initiant à la vérité supérieure dont la connaissance donne la vie — ὁ ἄνω Χριστός ?

A cette question, on peut répondre hardiment qu'il n'y a qu'un seul Christ pour Origène, et ce Christ est tout ensemble le Fils de Dieu et le Messie attendu par les Juifs. Mais ce Christ unique — et c'est ici évidemment une concession imprudente faite au gnosticisme — se manifeste de deux façons différentes, appropriées aux diverses réceptivités spirituelles qui séparent les hommes en deux classes très tranchées :

a) Aux hommes grossiers et charnels, il se montre comme le Christ de l'histoire, comme le Messie apparu en Judée, accomplissant des miracles à la vue des foules étonnées, mort et ressuscité le troisième jour. C'est ce qu'Origène appelle ἡ ἐπιδήμια αἰσθητὴ τοῦ Χριστοῦ, la manifestation ou la présence sensible du Christ. A cette manifestation sensible, correspond l'Evangile historique et visible — τὸ εὐαγγέλιον αἰσθητόν — qui est l'objet de la foi — ἡ πίστις.

b) Aux hommes spirituels, il se montre comme le λόγος éternel, le Verbe divin, qui est à la fois vérité, lumière et vie. Les faits historiques et miraculeux s'effacent pour faire place à l'enseignement, à la doctrine, à la révélation des vérités supérieures et éternelles — ἡ ἐπιδήμια νοητὴ — connaissance de l'Evangile spirituel — τὸ εὐαγγέλιον νοητόν — saisi au moyen de la science — ἡ γνῶσις.

Pour Origène, le premier de ces deux évangiles doit conduire à l'autre. On ne doit pas se contenter de la connaissance sensible. La prédication de Jésus-Christ mort et ressuscité, n'est que la préface de l'Evangile. Ce n'est là que le vestibule du temple : il faut entrer dans le sanctuaire. Il faut savoir s'élever du Christ visible de l'histoire au Christ invisible et glorieux, et le contempler dans son essence divine et éternelle. « Heureux, s'écrie Origène, ceux qui n'ont plus besoin de Jésus-Christ comme du médecin qui guérit les malades, comme du Sauveur des hommes perdus et pécheurs, mais qui vont à lui comme à la vérité et à la lumière ! » — Du reste, le gnostique doit supporter les faibles et s'accommoder à leur faiblesse. Il doit se faire tout à tous, à l'exemple de saint Paul et de Jésus-Christ lui-même, et il doit annoncer l'Evangile historique à ceux qui ne sont pas capables d'entendre l'autre.

A cette distinction des deux manifestations de Christ et des deux Evangiles, correspond la distinction entre le sens *littéral* et le sens *spirituel* des Ecritures. La foi s'arrête au premier de ces deux sens ; la gnose, à travers le sens littéral, s'élève jusqu'au sens spirituel. Quelquefois, Origène mentionne un troisième sens des Ecritures, qu'il appelle le sens *moral*, et qui sert d'intermédiaire et de transition entre les deux autres. Il établit une sorte de correspondance entre ces trois sens des saintes Ecritures et les trois éléments dont se compose l'homme, le sens littéral correspondant au σῶμα, le sens moral à la ψύχη, et le sens spirituel au νοῦς de l'anthropologie platonicienne.

De pareilles vues sur le sens multiple des Ecritures devaient nécessairement conduire Origène à une interprétation allégorique de la Bible. Il use en effet largement de cette méthode herméneutique ; il en abuse quelquefois et ne sait pas toujours en éviter les dangers. Sans doute, il prétend conserver aux grands faits de la révélation leur

réalité historique ; mais il lui arrive parfois, comme à Philon et comme aux gnostiques, de laisser s'évanouir le fait sous l'idée. Il transforme alors le christianisme en un ensemble de symboles destinés à exprimer des vérités intellectuelles, et il fait de la rédemption une révélation, une initiation, plutôt qu'une délivrance et un salut.

Ajoutons enfin, comme dernière ressemblance avec les gnostiques, qu'Origène invoquait, lui aussi, une sorte de tradition orale par laquelle s'étaient transmises depuis Jésus-Christ les vérités trop sublimes et trop profondes pour être confiées à l'écriture et livrées sans discernement à tous.

Il reste donc établi que, pour mieux avoir raison des gnostiques, Origène leur a fait plus d'une concession dangereuse. Nous allons le constater encore, en étudiant dans ses grandes lignes son système théologique, tel qu'il l'a exposé dans son Περὶ ἀρχῶν. C'est, en effet, dans ce livre qu'Origène a esquissé à grands traits cette philosophie, cette gnose chrétienne, qu'il voulait opposer à la philosophie et à la gnose païennes.

Il est facile de retrouver dans l'ouvrage d'Origène la trace des préoccupations qui l'ont inspiré. L'écrivain a toujours devant les yeux les grandes constructions métaphysiques de la philosophie grecque et de la gnose Et, pour mieux les renverser, il emprunte aux néoplatoniciens et aux gnostiques leurs propres armes, il se place à leur point de vue, il les suit sur leur terrain, il parle la même langue philosophique, il aborde les mêmes problèmes, et ne veut en laisser aucun sans solution. Désireux de n'abandonner aucun avantage à ses adversaires, il veut se montrer aussi hardi qu'eux, aussi grandiose dans sa spéculation, aussi vaste dans son programme. Les cadres de sa philosophie seront aussi larges que ceux de la philosophie de ses adversaires. Il cherchera comme eux l'explication

universelle des choses, et il montrera que cette explication universelle, vainement poursuivie par les philosophies et les religions anciennes, c'est le Christianisme seul qui la donne.

Je retrouve déjà une première trace de ces préoccupations dans le choix même du titre donné par Origène à son livre : Περὶ ἀρχῶν, *de Principiis*, « des Commencements, » — par où l'auteur entend, non pas les principes de la philosophie, les vérités premières, fondement de la métaphysique et de la logique, mais bien les origines des choses, les origines de l'être, la genèse et l'histoire de l'univers. C'est une explication universelle de ce qui est, une théorie de la nature qu'annonce ce titre.

Or, un tel titre rappelle celui des grands ouvrages philosophiques parus en Grèce avant l'époque de Socrate. Presque tous les écrits des philosophes de ce temps (Thalès, Anaximène, etc.) étaient intitulés περὶ φύσεως. C'étaient des traités de philosophie naturelle, de cosmogonie, qui avaient la prétention de donner l'explication de l'univers. Socrate avait inauguré une philosophie nouvelle, plus modeste à la fois et plus pratique, la philosophie morale, qui, au lieu de s'occuper de l'origine des choses et des grands problèmes cosmogoniques, s'attachait à étudier l'homme et à lui donner des règles de conduite. La devise de cette philosophie était la parole inscrite sur le fronton du temple de Delphes : γνῶθι σεαυτόν. Mais, plus tard, la philosophie était revenue à son ancien programme. Le néoplatonisme, en particulier, prétendait, comme l'ancienne philosophie ionienne, être une philosophie de la nature, une explication rationnelle de l'univers, c'est-à-dire de tout ce qui est.

Tel est bien aussi le programme d'Origène. Il veut rechercher les principes, les origines des choses et donner l'explication du problème universel en se plaçant au point de vue chrétien.

Si maintenant, du titre, nous passons au livre lui-même, nous y retrouvons, pour ainsi dire, à chaque page les traces des mêmes préoccupations. Origène veut lutter contre les systèmes des philosophes païens et contre ceux des gnostiques. Mais c'est cette seconde préoccupation qui l'emporte sur la première. Il a l'esprit comme hanté par ces conceptions étranges et grandioses, qui exerçaient une fascination si puissante sur les imaginations orientales. Il veut montrer à ceux qu'a séduits la gnose valentinienne, que la gnose vraiment chrétienne n'a rien à lui envier au point de vue de la poésie et de la grandeur. Son système, comme celui des gnostiques, tient à la fois du drame et de l'épopée. Mais ce n'est pas une épopée cosmogonique : c'est une épopée, ou plutôt un drame moral, où la liberté des créatures joue le premier rôle. La liberté créée, voilà le héros du drame universel.

C'est par là que le système d'Origène se distingue des systèmes gnostiques, avec lesquels il a d'ailleurs tant de ressemblances.

a) Les ressemblances sont frappantes : mêmes écarts d'imagination, même tendance à quitter le terrain solide des faits et de la révélation biblique pour s'aventurer dans le domaine de la fantaisie. Les théories d'Origène sur la hiérarchie des Esprits et des Anges rappellent la mythologie des Eons et leur genèse fantastique.

b) Mais la différence est profonde. Ce qui sépare Origène des gnostiques, c'est le souffle moral qui pénètre et anime tout son système. La liberté est la base et le couronnement de l'édifice. Elle est l'âme partout répandue et partout agissante. Le naturalisme panthéistique, qui se retrouve au fond de toutes les religions et de toutes les philosophies antiques, comme au fond de tous les systèmes gnostiques, avait frappé de mort le monde entier et l'avait condamné à l'immobilité du fatalisme. Origène lui rend la vie au

souffle de la liberté. Il brise les chaînes de la fatalité qui pesaient sur toutes les créatures. Son système est celui de l'émancipation universelle. Plus de nécessité nulle part : tout est produit par des actes libres. La liberté est le facteur universel et l'universelle explication des choses. — C'est le même principe qu'un penseur chrétien contemporain, M. Secrétan, a placé à la base de son système.

Il suffira, pour justifier nos appréciations, d'indiquer les grandes lignes du système d'Origène.

Le premier principe, le premier commencement des choses, c'est Dieu. Dieu est, pour Origène, la vie et l'activité absolues. Aussi est-il éternellement créateur. Il crée par le moyen du *Verbe* éternel, du Fils unique, qui est tout ensemble la pensée éternelle, la parole éternelle et l'énergie éternelle de Dieu. C'est par lui que Dieu se connaît éternellement lui-même ; c'est par lui qu'il conçoit éternellement la multitude des êtres possibles qui sont cachés dans les profondeurs des virtualités divines ; c'est par lui qu'il exprime et réalise ces existences éternellement conçues. — Remarquons, en passant, que le Verbe d'Origène est à lui seul ce que sont, dans le système de Valentin, les quatre premiers Eons émanés du βύθος, le νοῦς et la ἀλήθεια, le λόγος et la ζωή.

Ainsi, Dieu produit sans relâche, par l'intermédiaire du Verbe, les existences multiples et finies qui existaient idéalement en lui avant d'être réalisées au dehors par un acte de sa volonté. Mais ce n'est pas le monde, tel que nous le voyons, que Dieu a créé par le moyen de son Verbe : il a créé seulement les deux éléments qui contribueront à former le monde, les deux facteurs dont le monde sera le produit.

1. Le premier de ces éléments ou de ces facteurs, ce sont *les esprits*, — créatures morales et libres, destinées à

entrer dans la communion du Verbe et, par là, dans la communion de Dieu. Ces esprits, dont le nombre est exactement déterminé, sont tous de la même substance divine. Ils sont tous égaux entre eux. Ils possèdent tous les mêmes facultés : une intelligence capable de connaître Dieu, un cœur capable de l'aimer, une volonté capable de le servir. Ils sont aussi tous appelés à la même destinée. Mais ils ne possèdent pas le bien, c'est-à-dire la communion de Dieu et la vie divine, en vertu de leur essence ou de leur nature : ils doivent le conquérir par une libre détermination de leur volonté.

2. Le second élément, ou facteur, dont sera formé le monde, c'est *la matière*. La matière est donc une création de Dieu. Nous ne sommes plus ici sur le terrain du dualisme païen des gnostiques ; nous sommes sur le terrain chrétien. Mais la matière qui est sortie de toute éternité des mains du Créateur, n'est pas cette corporalité épaisse et grossière, opaque et pesante que nous connaissons. C'est une matière subtile, légère, lumineuse, transparente, d'une fluidité et d'une malléabilité incomparables, parfaitement pénétrable à l'esprit. Elle recevra l'empreinte des déterminations libres des esprits ; elle servira à mouler, en quelque sorte, les actes de leur volonté, et à leur donner un instrument, un organe qui leur corresponde. Ou, si l'on préfère, les esprits se donneront à eux-mêmes une enveloppe matérielle, un corps plus ou moins éthéré ou opaque, selon qu'ils se seront engagés plus avant dans la voie du bien ou dans celle du mal, par le libre choix de leur volonté.

Ainsi la matière est inachevée, comme les esprits, au sortir des mains de Dieu. Ce n'est qu'une virtualité, une puissance de devenir, comme les esprits eux-mêmes. C'est à ceux-ci qu'il appartient, en se réalisant, en s'affirmant, en s'achevant eux-mêmes dans un sens ou dans un autre, d'achever aussi la création matérielle et de former l'uni-

vers. L'univers, avec la hiérarchie de ses mondes et des êtres qui les composent, est le résultat, le produit du développement des êtres spirituels, faisant usage de leur liberté.

Il y a donc un démiurge dans le système d'Origène, comme dans les systèmes gnostiques. Mais ce démiurge, c'est la liberté créée. — Or, voici, en peu de mots, ce qui est advenu.

Les esprits créés par Dieu n'ont pas tous fait, au commencement, le même usage de leur liberté :

a) Les uns se sont unis à Dieu et à son Verbe par un acte libre d'obéissance et d'amour. Ce sont les *anges*, qui se sont formé un corps lumineux, une habitation glorieuse, — savoir, les astres. Le soleil, la lune et les étoiles, qui peuplent l'immensité du ciel, sont, en effet, les corps que les anges se sont formés, ou plutôt, les habitations qu'ils se sont faites, habitations lumineuses comme leurs corps, lesquels pourtant se distinguent d'elles.

b) D'autres esprits se sont violemment séparés de Dieu, et lui ont déclaré la guerre. Ce sont les *démons*, qui se sont ainsi formé un corps grossier et ténébreux, et se sont condamnés à habiter les régions sombres et impures de la matière, d'où ils cherchent à troubler l'harmonie du monde.

c) D'autres enfin ont pris une attitude moyenne. Ils ne se sont pas unis à Dieu comme les anges ; ils ne lui ont pas non plus déclaré une guerre violente comme les démons. Ils l'ont abandonné pour se tourner vers eux-mêmes, et s'enfermer dans leur égoïsme. Ce sont les *hommes*. Le corps et le monde terrestre, qu'habitent les âmes des hommes, sont à la fois la conséquence et le châtiment de leur chute.

Cette chute n'a pas été une chute unique et collective, mais une chute individuelle. Tous les esprits qui sont

devenus des hommes n'ont pas péché de la même manière et au même degré. Il y a une diversité infinie de nuances entre ces fautes primitives dont la vie terrestre est le résultat et la punition. C'est ainsi que l'expliquent les diversités d'instinct, de nature morale et de caractère qu'on remarque parmi les hommes. Elles sont le résultat de l'attitude spéciale prise par chacune des âmes humaines, et de sa conduite particulière dans l'existence antérieure.

Jésus-Christ est le rédempteur universel. Son œuvre s'étend, non pas seulement à la race humaine tout entière, mais aux anges déchus et à l'univers matériel lui-même. Un jour viendra où cette rédemption universelle sera pleinement réalisée. Origène admet donc le rétablissement universel. Mais, comme les créatures intelligentes conservent toujours leur liberté de choix, elles peuvent en mésuser de nouveau ; il peut donc y avoir des chutes nouvelles, suivies de rédemptions nouvelles, donnant lieu les unes et les autres à de nouveaux développements cosmiques.

Ainsi, l'histoire du monde n'est jamais achevée. C'est un développement sans terme. Quand on se croit arrivé au but, survient un accident, un caprice de la liberté créée, et tout recommence. Et cela, sans fin ni trêve. Les mondes naissent, se développent, se transforment et se détruisent par une série d'évolutions successives, qui rappellent les évolutions cosmiques de la philosophie stoïcienne, avec cette différence toutefois, que chacune de ces évolutions, dans le système d'Origène, est provoquée par une détermination de la liberté.

Cette conception des choses repose évidemment sur une fausse notion de la liberté morale. Origène en fait une simple liberté de choix, un pouvoir indéfini de se déterminer pour le bien ou pour le mal, laissant toujours ouvertes devant la volonté les deux voies contraires, —

une sorte de page blanche où rien ne s'écrit, et qui dès lors reste toujours blanche, propre à recevoir les choses les plus contradictoires. Or, une telle notion ne correspond pas à la réalité des faits. Il est certain que la liberté de choix n'est pas indéfinie, qu'elle ne demeure pas éternellement intacte, mais qu'elle se détermine elle-même par son propre choix. Celui qui fait le mal devient esclave du mal, et se rend lui-même incapable de faire le bien, alors même qu'il connaît le bien et veut l'accomplir. Celui qui fait le bien arrive à le faire naturellement et sans effort et se met dans la bienheureuse impossibilité de faire le mal, ou même d'être tenté par lui. On a dit que l'habitude est une seconde nature : il n'est pas moins vrai de dire que la liberté morale, après s'être déterminée dans un sens ou dans l'autre et avoir persévéré dans cette direction, se tranforme et devient nature morale. Chaque créature morale est appelée à se donner à elle-même, par son libre choix, une nature morale, à se constituer définitivement dans le bien ou dans le mal, et cela, par le moyen d'une épreuve qui est une crise décisive pour la liberté.

Aussi faut-il admettre un terme au développement des choses, un point d'arrivée d'où l'on ne repart plus, où les créatures morales sont définitivement achevées et constituées, où, l'épreuve étant finie et la crise dénouée pour chacune de ces créatures, de nouvelles chutes et des rédemptions nouvelles sont également impossibles. Des créations nouvelles demeurent toujours possibles, et peuvent servir de point de départ à de nouveaux drames de liberté ; mais chaque création, chaque développement moral a son terme, et, lorsque ce développement est achevé il ne recommence plus.

Ce qui précède suffit pour donner une idée du système d'Origène, pour en faire sentir la poésie, la grandeur, et aussi les imperfections, les témérités, les erreurs. Au reste

nous reviendrons à Origène et à ses opinions théologiques en étudiant l'histoire des principales doctrines chrétiennes.

Si maintenant je voulais apprécier dans son ensemble l'école d'Alexandrie et son œuvre, dont celle d'Origène est l'expression et comme l'incarnation suprême, je dirais que cette école a rendu de *grands services*, mais qu'elle a eu des torts graves, et que, par là, elle a créé de *réels dangers*.

A. — Et d'abord, elle a rendu des services considérables, dont je ne veux pas méconnaître ou diminuer l'importance.

1. L'école d'Alexandrie combattit avec succès le gnosticisme. Elle lui emprunta ses propres armes, ce qui est le meilleur moyen de terrasser un adversaire. S'il est vrai qu'on ne détruit que ce qu'on remplace, on peut dire que l'école d'Alexandrie porta le coup de mort au gnosticisme en le remplaçant, c'est-à-dire en donnant satisfaction aux besoins intellectuels auxquels il prétendait répondre, en opposant la gnose chrétienne à la fausse gnose, toute pénétrée de paganisme.

2. Ceci nous amène à signaler le second service rendu par l'école d'Alexandrie : elle fonda la philosophie chrétienne et la théologie. Elle donna pour la première fois aux vérités chrétiennes une forme philosophique et scientifique. Par là, elle ramena au christianisme bien des esprits qui lui échappaient.

3. Enfin, elle mit en lumière certaines vérités entrevues par le gnosticisme, mais défigurées par lui, et qu'il importait de proclamer à la face du monde, ces deux vérités par exemple : d'une part, que la religion chrétienne est la religion parfaite, où se retrouvent tous les éléments vrais des autres religions qui la préparent et lui rendent témoignage ; — et, d'autre part, que la doctrine chrétienne est,

de toutes les doctrines, la plus haute, la plus profonde, la plus philosophique, celle qui satisfait le mieux l'intelligence; que le christianisme contient le mot de l'énigme universelle et la solution de tous les problèmes que la philosophie pose sans pouvoir les résoudre.

B. — Mais l'école d'Alexandrie se laissa glisser sur une pente dangereuse.

1. Elle fit au gnosticisme des concessions imprudentes. Sous prétexte de mieux combattre cet ennemi, elle l'introduisit dans la place. Elle mêla à la doctrine chrétienne certains éléments étrangers, empruntés à la philosophie et à la gnose païennes. Ainsi, les idées sur la préexistence des âmes et sur la création terrestre, qui n'est pas l'œuvre directe de Dieu, mais le résultat d'une chute, rappellent les idées platoniciennes et le point de vue dualiste qui est celui de toute l'antiquité païenne.

2. Elle eut aussi le tort de trop faire du chistianisme une philosophie, un objet de connaissance rationnelle, une gnose, en un mot, — et de Jésus, un docteur, un initiateur, plutôt qu'un sauveur. Outre que cette conception introduit dans le christianisme un élément ésotérique qui lui est étranger, elle méconnaît le vrai caractère de l'Evangile. L'Evangile n'est pas une philosophie ; c'est une révélation historique, un ensemble de faits accomplis par Dieu dans le monde pour le relèvement de l'humanité. Sans doute, le christianisme peut devenir le point de départ d'une philosophie; il en contient tous les éléments, et cette philosophie est la meilleure de toutes, la seule qui soit philosophique, c'est-à-dire, qui donne une solution satisfaisante aux problèmes que doit se poser toute philosophie digne de ce nom. Aussi peut-on dire qu'il n'y a qu'une philosophie, la philosophie chrétienne. Mais avant d'être une philosophie, le christianisme est une

histoire, un rédempteur ; et c'est à cette condition seulement qu'il peut donner naissance à une philosophie.

La philosophie est, en effet, l'effort de l'esprit humain pour expliquer ce qui est. Or, il se trouve que ce qui est est inexplicable. Les données de l'expérience contredisent les données de la raison. Il y a entre les choses telles qu'elles sont et les choses telles que notre conscience et notre raison affirment qu'elles doivent être, une opposition flagrante, qui est une énigme pour notre esprit en même temps qu'une souffrance pour notre cœur. A travers les dualités et les antinomies qui nous environnent, nous ne pouvons retrouver l'unité et l'harmonie que nous sentons et que nous affirmons être la loi universelle. Ainsi, le monde réel élève une accusation contre la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu, et cependant nous devons affirmer que Dieu est infiniment puissant, sage et bon ; il contredit la loi morale, et cependant nous devons affirmer cette loi. Dieu et la loi ne sont justifiés que grâce à d'autres faits, ceux-là même que révèle l'Evangile, et qui en constituent le fond essentiel, la chute et la rédemption. La chute explique ce qui est, la rédemption ramène ce qui est à ce qui doit être. Dès lors, l'explication des choses est trouvée, le système du monde se construit de lui-même, la philosophie est possible, ou plutôt, elle est faite.

Ainsi, la philosophie n'est possible, elle ne peut aboutir, que si elle fait entrer dans la construction de son système les faits chrétiens, le fait de la chute de celui de la rédemption. Mais si l'on ôte à ces faits leur caractère historique, pour en faire des abstractions et des symboles d'idées, on rend impossible la construction de la philosophie ; on détruit du même coup et le christianisme et la philosophie à laquelle il sert de point de départ, la seule qui soit vraiment une philosophie. — L'école d'Alexandrie l'a trop oublié ; et, par là, elle a enlevé à la philosophie chrétienne

et à l'Évangile lui-même quelque chose de son efficacité et de sa puissance.

Car ce qu'il faut à l'homme, ce ne sont pas des idées nouvelles, des vérités ou des systèmes nouveaux ; c'est une délivrance morale, un salut. Connaître la vérité ne suffit pas : il faut être affranchi de la servitude du mal et être rendu capable d'accomplir le bien. C'est là précisément ce que nous donne l'Evangile, grâce à l'œuvre rédemptrice accomplie par Jésus-Christ. Mettre les âmes en présence de cette œuvre rédemptrice et de celui qui l'a accomplie sur la croix, pour la consommer ensuite en chacun de nous, voilà la seule manière d'exercer dans le monde une action efficace.

II. — Ecole d'Antioche.

L'école de Syrie ne commença à exister sous forme d'école organisée à Antioche que dans la première moitié du IIIe siècle, alors que l'école d'Alexandrie était déjà dans tout son éclat. Elle fut constituée sous l'influence d'Origène, et par l'initiative de quelques-uns de ses disciples. Mais, avant que l'école d'Antioche fût régulièrement constituée, un mouvement théologique et scientifique, qui en prépara la fondation, avait déjà commencé en Syrie et en Asie-Mineure. Ce mouvement se produisit dès le IIe siècle. Justin Martyr, le grand apologète, en fut l'initiateur.

Justin fut le précurseur de Clément et d'Origène, et il prépara la voie aux théologiens d'Antioche. Son point de vue est à peu près le même que celui de l'école d'Alexandrie. On trouve chez lui la même largeur d'idées, la même sympathie pour la philosophie grecque, la même admiration pour Platon, — et aussi la même conception trop intellectualiste du christianisme. Justin d'ailleurs, comme Clément, n'a point de système théologique complet et arrêté.

Il eut pour disciples *Tatien*, *Athénagore*, *Théophile d'Antioche*, qui furent ses continuateurs comme apologètes et comme théologiens.

C'est dans un terrain ainsi préparé que deux disciples d'Origène, *Dosithée* et *Lucien*, fondèrent au IIIe siècle l'école proprement dite d'Antioche. Cette école ne jeta point autant d'éclat que celle d'Alexandrie et ne produisit pas des théologiens aussi remarquables. Son programme d'ailleurs était plus modeste. Elle s'occupait moins de spéculation et de métaphysique que de critique, d'exégèse et d'histoire. Elle se piquait moins d'opposer la vraie gnose à la fausse que de chercher à raffermir les fondements historiques de la foi. Aussi sa méthode d'interprétation n'était-elle pas l'allégorie, mais la grammaire et l'histoire. Par là, elle fut un contrepoids utile et même nécessaire à l'école d'Alexandrie. Mais elle eut aussi ses défaillances et ses étroitesses. Si l'école d'Alexandrie idéalisait trop le christianisme, celle d'Antioche le ramenait à des propositions trop humaines. C'est de son sein que plus tard sortit Arius.

III. — Ecole gauloise.

L'Occident eut ses théologiens et ses chefs d'écoles, comme l'Orient ; mais ils furent moins nombreux et brillèrent d'un moins vif éclat. Ce n'est pas de Rome que partit l'initiative dans le domaine de la science religieuse : l'église de Rome se borna dans les premiers temps à grandir, à s'organiser, à s'occuper de questions de discipline et de gouvernement ecclésiastique, et à se préparer à ses destinées futures. Les centres de la vie intellectuelle furent la Gaule et l'Afrique proconsulaire, Lyon et Carthage. De là deux groupes de théologiens.

Irénée et *Hippolyte* sont les deux représentants de l'école gallo-grecque. Orientaux d'origine, grecs par l'éducation qu'ils ont reçue et par la langue qu'ils parlent, ils forment en quelque sorte le trait d'union entre l'Orient et l'Occident. Leur théologie est une sorte de milieu entre les deux tendances de l'Eglise grecque et de l'Eglise latine. Ils reproduisent les traits principaux de la théologie orientale, mais en l'appropriant au milieu nouveau dans lequel ils se trouvent placés.

Ces deux Pères se ressemblent d'ailleurs par leur peu de goût pour les spéculations hardies et les question curieuses, par le tour pratique de leur esprit et la rigueur de leur méthode, par ce quelque chose d'exact, de clair et de précis qui caractérise le génie latin. Ils se séparent sur les questions de gouvernement et de discipline ecclésiastique. « Tandis qu'Irénée pousse au développement de l'autorité « extérieure et à l'affermissement de la tradition, Hippolyte, « venu un demi-siècle après lui, est un des plus énergiques « champions des libertés de l'Eglise » (de Pressensé). Le premier prépare Tertullien et Cyprien ; le second tend la main à Origène, dont il fait revivre les tendances plus larges.

Irénée est, sans contredit, la plus grande lumière théologique de l'Occident pendant cette période, et je n'hésite pas à le placer au-dessus d'Origène lui-même pour la méthode suivie et les résultats obtenus. Il naquit en Asie-Mineure vers l'an 140. Il fut disciple de Polycarpe, vint en Gaule vers 177, fut élu évêque de Lyon, et mourut en 202. Il a écrit en grec son livre *Contre les hérésies* ; nous ne possédons qu'en fragments le texte original, mais nous en avons une traduction latine complète qui date du temps d'Irénée lui-même.

Génie moins puissant, moins créateur qu'Origène, Irénée

était loin de posséder sa vaste culture philosophique et littéraire. D'ailleurs, il ne partageait pas son goût pour la spéculation et les grandes constructions métaphysiques. Mais il avait l'esprit plus sage, plus pratique. Il fut théologien par occasion, ou plutôt par nécessité. « Obligé de « défendre les croyances chrétiennes contre le gnosticisme, « il ne put se dispenser de les formuler, en précisant leur « sens véritable, qui lui semblait dénaturé par ses habiles « adversaires » (de Pressensé). Il ne perd jamais de vue dans ses écrits ce but apologétique et polémique. C'est là sans doute ce qui donne à son exposition un caractère très frappant de simplicité et de netteté, ce qui l'empêche de s'attarder dans la spéculation pure. Il serre de près sa propre pensée. « Il « en dessine les contours avec vigueur ; il est latin par la « méthode. Mais la pensée elle-même est bien grecque ; « elle est le fruit mûri de ce long et libre développement « qui s'est manifesté dans tout le cours du second siècle, en « Grèce, en Asie-Mineure et à Alexandrie » (de Pressensé).

La théologie d'Irénée, dirigée tout entière contre les fantaisies métaphysiques de la gnose, s'établit fortement sur le terrain solide de la vérité historique et de la vérité morale. Elle ne se paie pas de mots et d'images, elle repousse le vain symbolisme gnostique, et se meut constamment en pleine réalité. De là, la supériorité incontestable avec laquelle Irénée traite et résoud toutes les grandes questions théologiques. Il n'offre pas, à proprement parler, un système dogmatique ; mais il a des vues fort remarquables sur chaque doctrine particulière : Dieu, la création, la chute, la rédemption, la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. Son point de vue est moins intellectuel que celui de Justin et de Clément. Sa théodicée est moins abstraite : ainsi, il affirme la Trinité sans essayer d'en donner la formule métaphysique. Sa conception de la religion, du péché et de la rédemption est plus vraie et plus vivante. Il ne

proscrit pas la science, mais il la veut modeste et respectueuse en face des mystères de la foi ; il exige qu'elle ne fasse pas disparaître la réalité sous la formule. Il se distingue donc essentiellement par une sage réserve, par des opinions modérées, évitant les extrêmes, et s'en tenant aux choses révélées par les Écritures. Mais cela ne l'empêche pas d'avoir des vues profondes, originales, hardies. Sur bien des points, il n'a pas été dépassé.

HIPPOLYTE, évêque d'Ostie († 225), peut être considéré comme un disciple d'Irénée ; mais il est bien inférieur, comme théologien, à l'évêque de Lyon. Plus oriental par son génie, moins précis dans ses conceptions, il est plus orateur que théologien.

IV. — Ecole de Carthage.

Des deux écoles d'Occident, celle de Carthage fut la plus célèbre et celle qui joua le rôle le plus considérable. Entre cette école et celle d'Alexandrie, le contraste est absolu. « La base doctrinale est bien la même, précise tant « qu'elle affirme les grands faits évangéliques, mais large « jusqu'à l'indécision dans les formules explicatives. Le « même souffle moral anime les deux théologies, qui pro- « testent également contre le déterminisme gnostique. « Mais l'esprit général et la méthode diffèrent absolument. « L'idéalisme mystique, plein de hardiesse spéculative, « des Clément et des Origène est remplacé par un réalisme « fougueux qui craint de perdre terre et montre une forte « tendance à tout matérialiser » (de Pressensé).

Les hommes de cette école ont une sorte d'horreur instinctive pour la métaphysique subtile des Alexandrins. Comme Thomas, ils veulent toucher la vérité de leurs

mains et la voir de leurs yeux. Tout ce qui est incorporel n'a pour eux aucune existence réelle. De là cette étrange matérialisation de Dieu et de l'âme, cette notion grossière de la régénération baptismale et des choses finales, qui sont les traits caractéristiques de leur théologie. De là aussi ce besoin d'une autorité extérieure, tangible en quelque sorte, et cette grande valeur attribuée à la tradition qui va jusqu'à faire de l'ancienneté un critère de vérité.

C'est en TERTULLIEN (160-245) que s'incarne avec le plus d'éclat l'esprit de l'école africaine. — Né à Carthage, d'une famille païenne, il avait commencé par être avocat et maître de rhétorique, et ne se convertit qu'assez tard au christianisme. Esprit original et puissant, imagination fougueuse, cœur ardent et passionné, il consacra à la cause de la vérité toutes les ressources de sa riche nature. Il conserva d'ailleurs dans sa polémique et dans sa théologie les habitudes de sa première profession. Il devint l'avocat du christianisme, et fut avant tout apologète et controversiste. Dans ses écrits, il accumule les arguments, et frappe fort plus encore que juste. Logique pressante, ironie, invective, sophisme, tout lui est bon pour accabler ses adversaires.

C'est avec raison que Néander l'a appelé l'antignostique. Tertullien est tout entier dans son opposition à la gnose. Sa méthode consiste essentiellement à prendre en toutes choses le contrepied de ses adversaires.

a) Les gnostiques se plaisent aux spéculations sans frein : Tertullien proscrira la spéculation et la philosophie Il fera appel au témoignage de l'âme ignorante et inculte, non encore faussée par les sophismes de l'école. Il invoquera la nature, qui est pour lui le premier fait, la première réalité.

b) Les gnostiques se jouent des textes et des traditions :

Tertullien exaltera par dessus tout l'autorité des traditions antiques et de la lettre des saintes Écritures ; il rejettera l'allégorie comme système d'interprétation.

c) Au dualisme absolu de l'esprit et de la matière, qui se retrouve plus ou moins au fond de tous les systèmes gnostiques, Tertullien opposera le dogme de l'union indissoluble de ces deux éléments. Il affirmera que la vie corporelle est inséparable de la vie spirituelle à tous les degrés de l'être, même au degré supérieur. Dieu lui-même est corporel, sans quoi il ne serait pas réel.

d) « La gnose abaisse et méprise le judaïsme. Tertul-
« lien élèvera si haut l'Ancien Testament, que la différence
« entre la loi et l'Evangile ne sera plus que faiblement
« marquée » (de Pressensé).

Tertullien a contribué, sur plus d'un point, au développement normal de la doctrine de l'Eglise : ainsi, pour la doctrine de la Trinité et celle du péché originel. Et, bien qu'il ait, sur la fin de sa vie, adhéré au montanisme, qui était une réaction contre la tendance hiérarchique et cléricale, il a beaucoup travaillé, comme aussi Irénée, au triomphe de l'épiscopat, par ses idées sur la tradition et sur sa conservation au sein de l'Eglise.

Cyprien, né à Carthage vers l'an 200, d'abord rhéteur païen, puis converti au christianisme, devint évêque de Carthage, et périt martyr en 258. — Il n'a pas, comme théologien, un caractère très original. Disciple enthousiaste et fidèle de Tertullien, il n'a rien ajouté à la théologie de son maître. Il s'est contenté de la reproduire en lui donnant des formes plus précises, plus sages et plus régulières. Il l'a complétée et dépassée en ce qui concerne la théorie de l'Eglise.

CHAPITRE II

HISTOIRE DE L'APOLOGÉTIQUE ET DE LA DOCTRINE DES SAINTES ÉCRITURES

SECTION I

HISTOIRE DE L'APOLOGÉTIQUE

Avant d'étudier l'histoire des principales doctrines chrétiennes pendant la première période de leur développement, il faut esquisser l'histoire de l'Apologétique. Cette étude est indispensable pour un double motif.

1. Cet âge, nous l'avons dit, est par excellence celui de l'apologétique. Tous les écrivains, tous les théologiens ont été des apologètes. Tous, ou presque tous, ont écrit des apologies proprement dites, et ce sont ces apologies qui fournissent à l'histoire des dogmes ses matériaux. Même lorsqu'ils n'écrivaient pas des apologies en règle, ils faisaient toujours plus ou moins œuvre d'apologètes. C'était à un point de vue apologétique qu'ils se plaçaient toutes les fois qu'ils prenaient la plume pour traiter tel ou tel point spécial de dogme ou de théologie. La défense de la foi était le grand devoir et la préoccupation constante de l'Église à cette époque; elle fut l'occasion et resta le centre de tout le développement théologique et dogmatique.

2. La défense de la foi est d'ailleurs une nécessité et un devoir qui s'impose à l'Église dans tous les temps, car la foi a toujours été attaquée et le sera jusqu'à la fin. L'apologétique est donc et sera toujours opportune. Elle l'est d'une manière toute spéciale aujourd'hui, car la question

religieuse est à l'ordre du jour de la société contemporaine. Elle préoccupe et passionne tous les esprits. La lutte entre le christianisme et l'anti-christianisme n'a jamais été plus ardente. Il importe donc plus que jamais de descendre bien armé dans l'arène. Or, rien n'est plus utile, pour se préparer à répondre aux nécessités du temps présent, que d'interroger l'expérience des siècles passés, de considérer leurs luttes et leurs victoires. L'étude de l'histoire de l'apologétique est la meilleure leçon d'apologétique.

L'apologétique, en effet, a une histoire. Sans doute, la vérité chrétienne ne change pas, et les besoins fondamentaux de notre nature, auxquels répond l'Évangile, demeurent aussi toujours les mêmes. Aussi doit-il y avoir dans l'apologétique un élément fixe et permanent, immuable comme l'Évangile, éternel comme le cœur humain. — Mais si le cœur de l'homme demeure toujours foncièrement le même, l'homme lui-même subit mille influences diverses, qui modifient ses idées, ses opinions et ses mœurs ; et il faut tenir compte de ces modifications quand on veut le convaincre que l'Évangile est la vérité. Par conséquent, si l'Évangile demeure toujours le même, la manière de le présenter et de le justifier, le mode d'exposition et la méthode de démonstrations doivent changer selon les temps et les milieux. Lorsque les adversaires du christianisme changent d'attitude et de tactique, ses défenseurs doivent en changer aussi. La défense doit se régler sur l'attaque. L'apologétique doit suivre les adversaires de la foi sur leur propre terrain et leur emprunter leurs propres armes. Elle doit parler à chaque génération son langage, afin de s'en faire mieux écouter.

Voilà pourquoi chaque siècle a son apologétique, comme il a sa philosophie, son esprit, ses tendances et ses préjugés particuliers. Voilà pourquoi il n'y a point et il ne peut point y avoir d'apologétique définitive. Voilà pourquoi,

à côté de choses éternellement vraies, nous rencontrons dans les apologètes d'autrefois des choses qui ont vieilli.

Toutefois, ce sont peut-être les apologies les plus anciennes, celles du second et du troisième siècle, qui, de toutes, ont le moins vieilli. Et cela, non pas tant parce qu'elle ont mieux saisi et mis en lumière les grands faits et les grandes vérité qui constituent le fond essentiel et permanent de l'Évangile, — ce qui, dans l'Évangile, répond aux besoins les plus profonds et les plus constants de l'âme humaine ; — mais surtout, parce que la lutte engagée aujourd'hui contre le christianisme rappelle à bien des égards la lutte des premiers siècles. Les adversaires que l'Évangile rencontre ressemblent à ceux qu'il rencontra à son apparition. L'apologétique cependant a progressé, comme tout le reste. On connaît mieux le christianisme, on connaît mieux la nature humaire, et on sait mieux les mettre en présence.

Indiquons d'abord qu'elle était la tâche qui s'imposait aux apologètes des premiers siècles : nous verrons ensuite comment ils l'ont accomplie.

Cette tâche était multiple et complexe.

1. D'abord, les chrétiens étaient persécutés, leur religion était proscrite. On les accusait de toutes sortes de crimes et on les condamnait sans les avoir entendus. Il fallait, avant toute chose, justifier les chrétiens de toutes ces accusations injustes, plaider leur cause devant les empereurs et les magistrats, obtenir, si possible, le retrait des édits de persécution, et conquérir le droit de vivre pour des innocents proscrits injustement.

Les premières apologies ne sont guère que des plaidoyers adressés aux empereurs, au sénat de Rome, ou aux proconsuls et aux magistrats des provinces, plaidoyers destinés à réfuter les calomnies qui avaient cours contre les

chrétiens, à démontrer qu'ils n'étaient ni des séditieux ni des gens infâmes, et que les véritables intérêts de l'empire commandaient à leur égard la tolérance et la protection (Apologies de *Quadratus* et d'*Aristide* adressées à Adrien, d'*Athénagore* à Marc-Aurèle; — lettre de *Tertullien* à Scapula, etc....).

2. Mais les chrétiens ne prétendaient pas seulement au droit de vivre. Ils affirmaient que le christianisme était la seule religion vraie, celle qui devait remplacer toutes les autres et devenir la religion définitive de l'humanité. Dès lors une nouvelle tâche s'imposait aux apologètes. Il fallait démontrer la fausseté du paganisme et de l'insuffisance du judaïsme. Il fallait ensuite établir la supériorité du christianisme et sa vérité, ses titres à devenir la religion universelle et définitive. Et celà, afin de conquérir les âmes, afin de persuader aux hommes d'embrasser la religion qui seule conduit au salut.

Cette seconde tâche était d'autant plus urgente, que les païens et les juifs, après n'avoir opposé d'abord au christianisme que des railleries et des mépris, mêlés aux accusations les plus odieuses, sentirent bientôt la nécessité de leur opposer des armes plus sérieuses. Aux railleries de Lucien succédèrent les attaques habiles et savantes de philosophes tels que Celse et Porphyre, qui demandaient des réponses scientifiques et solides. Aussi, aux simples plaidoyers d'autrefois, vit-on succéder des apologies en règle, qui s'efforçaient d'établir philosophiquement la vérité et la divinité du christianisme, après avoir réfuté les objections des adversaires, et démontré les erreurs du paganisme et du judaïsme (*Justin*, Dialogue avec le juif Tryphon, Apologétique 1e adressée à Antoine; — *Clément*, Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, Παιδάγωγος, Στρώματα; — *Origène*, Κατὰ Κέλσου; — *Tertullien*, Apologeticus, Adversus Gentes, etc...).

Nous n'entreprendrons pas l'analyse et l'appréciation de ces diverses apologies. Nous nous bornerons à exposer rapidement et d'une manière générale la méthode et les principaux arguments des apologètes, soit en face des juifs, soit en face des païens.

---

§ Ier. — L'APOLOGÉTIQUE EN FACE DES JUIFS

1° La défense.

Le plus ancien monument de l'apologétique chrétienne contre les Juifs est malheureusement perdu. C'était un dialogue entre un juif converti, nommé *Jason*, et un juif alexandrin, nommé *Papiscus*. Cet écrit est mentionné par Origène dans son livre contre Celse. Mais ce même ouvrage d'Origène et le dialogue de Justin Martyr avec le juif Tryphon suffisent à nous faire connaître la polémique des premiers apologètes contre les juifs.

A. — *Celse*, en effet, met en scène, dans son Λόγος ἀληθής, un juif qui attaque les chrétiens et leur religion. Ce juif n'apporte guère d'arguments sérieux. Il se contente d'affirmations sans preuves, d'accusations calomnieuses contre Jésus et les apôtres.

1° Jésus est, d'après lui, le fils illégitime de Marie et d'un soldat romain nommé Pantherus. C'est une sorte de sorcier, ambitieux, intrigant, qui a demandé à la magie le secret d'accomplir des prodiges, mais qui a commis la maladresse de choisir ses disciples parmi les hommes les plus vils et les plus méprisables, lesquels l'ont ensuite trahi. — A ces calomnies, Origène se contente d'opposer la pureté du caractère et de la vie de Jésus, et l'austère sévérité de sa

morale. Comment admettre qu'un homme tel que Jésus ait eu une origine déshonorante et pratiqué les arts diaboliques ? On retrouve dans ce raisonnement les idées d'Origène sur la préexistence, idées partagées par les pythagoriciens et les platoniciens, et qui s'opposaient à ce qu'un être pur pût avoir sur terre une naissance honteuse.

2° Les apôtres, continue le juif de Celse, sont des imposteurs. Ils ont inventé la plupart des évènements de la vie de Jésus, et, en particulier, sa résurrection, comme la prédiction qui l'avait annoncée. — Origène répond en invoquant :

a) Le caractère moral des apôtres, la sincérité, la candeur parfaite avec laquelle ils rapportent ce qui n'est pas à leur louange ;

b) Leur ignorance, qui les rendait incapables de si belles inventions (Cf. le mot de Rousseau sur l'inventeur plus grand que le héros) ;

c) Le peu de profit qu'ils auraient tiré de leur imposture (Cf. le mot de Pascal sur les témoins qui se font égorger).

Il fait suivre ces considérations d'une démonstration directe du fait de la résurrection, et cette démonstration ne manque pas de force.

B. — Les arguments de *Tryphon* sont plus sérieux. Ils peuvent se ramener aux trois suivants :

1° Les *prophéties messianiques* n'ont pas été accomplies en Jésus de Nazareth. Les prophètes avaient annoncé un roi puissant et glorieux, un héritier de David, qui relèverait son trône et règnerait sur toute la terre. Au lieu de cela, Jésus est né dans la pauvreté, a vécu misérablement pendant trente ans, et a fini par mourir d'une mort ignominieuse, cloué sur une croix entre deux malfaiteurs. Ainsi, pour Tryphon comme pour les juifs contemporains de saint Paul, la croix était un scandale. — Justin, se plaçant

sur le même terrain que son adversaire, oppose aux prophéties de la gloire du Messie les prophéties de ses humiliations et de ses souffrances. Celles-ci ont été accomplies pleinement dans la vie et la mort de Jésus de Nazareth. Les autres s'accompliront plus tard, au retour du Christ, lorsqu'il paraîtra dans sa gloire pour juger les vivants et les morts, mettre tout ses ennemis sous ses pieds, couronner ses élus et établir son royaume sur toute la terre. Cette distinction entre les deux venues du Messie devait paraître d'autant plus admissible aux Juifs qu'eux-mêmes, pour concilier les traits contradictoires des prophéties messianiques, avaient imaginé deux Messies différents : l'un, que les Rabbins nommaient le fils de Joseph, ou d'Ephraïm, et auquel ils attribuaient les humiliations annoncées dans Esaïe LIII et ailleurs ; l'autre, qu'ils appelaient le fils de David, et auquel ils rapportaient les prophéties glorieuses. (Justin aurait pu ajouter que la royauté du Messie est spirituelle, et qu'à cet égard la prophétie s'était déjà accomplie et s'accomplissait tous les jours.)

2° La doctrine de la divinité du Christ est contraire au *monothéisme*. Elle contredit des paroles de Dieu telles que celles-ci : « Je suis l'Eternel, et je ne donnerai pas ma « gloire à un autre. Je suis l'Eternel, le Dieu fort et jaloux, « et il n'y en a pas d'autre que moi. » — L'objection était grave, car les Chrétiens acceptaient l'Ancien Testament comme la révélation immédiate de Dieu, et ils prétendaient rester monothéistes. Ils se justifiaient d'une double manière :

a) En montrant la divinité du Christ déjà enseignée dans l'Ancien Testament (doctrines de la Parole de Dieu, de la Sagesse, de l'Ange de l'Eternel ; pluriel employé dans le récit de la création : « Faisons l'homme à notre image »).

b) En insistant sur la subordination du Fils au Père, et sauvegardant ainsi la μοναρχία τοῦ θεοῦ. Quelques Pères affir-

maient aussi, pour arriver au même résultat, l'unité d'essence et de volonté, en vertu de laquelle le Père et le Fils sont un (malgré la subordination que tous reconnaissent). Mais Justin, qui ne croyait pas à l'unité d'essence, mettait surtout en lumière ce fait, que le Fils est entièrement subordonné au Père, lequel reste maître unique et suprême, Dieu au sens absolu — ὁ Θεός.

3° Enfin, Tryphon reproche aux chrétiens de ne plus observer *la loi de Moïse* (dans sa partie cérémonielle), laquelle cependant a été instituée de Dieu, à laquelle Dieu a attaché le salut, et que Dieu n'a pas abrogée. — Justin répond que cette loi n'a qu'une valeur provisoire et typique, qu'elle cesse d'être utile quand la religion définitive a paru. La loi est accomplie par le chrétien de la vraie manière, par le cœur, car la vraie circoncision c'est la conversion, le vrai jeûne c'est l'abstention du mal, le vrai sacrifice c'est le don de soi-même, le vrai sabbat c'est la sainteté et la charité. Réponse excellente, mais incomplète. Justin oublie que ce qui, par dessus tout, a abrogé la loi, c'est un fait historique dont elle était le symbole : Christ, sa médiation parfaite et son parfait sacrifice. Nous retrouverons chez Clément et chez Origène la même tendance à méconnaître l'importance du fait chrétien et à le transformer en symbole, en allégorie, en phénomène subjectif et intérieur.

2° L'attaque.

Quand les chrétiens, dans leur polémique avec les juifs, passaient de la défense à l'attaque, tout l'effort de leur argumentation tendait à démontrer que Jésus-Christ accomplissait les prophéties de l'Ancien Testament. Mais leurs arguments n'avaient pas toujours la solidité désirable, parce qu'il y avait souvent quelque chose de faux et

d'arbitraire dans leur interprétation de ces prophéties. Les apologètes ne suivirent que trop les exemples des rabbins. Il les égalaient, et les surpassaient même, par la subtilité de leurs allégories et les puérilités de leur exégèse. Ils voyaient partout des allusions et des types, des prophéties et des symboles.

Ainsi, Justin Martyr voyait la figure prophétique de la Croix dans l'arbre de vie qui se trouvait en Eden, dans la verge d'Aaron, dans les mains étendues de Moïse priant sur la montagne, dans le visage humain, etc... Il voyait aussi dans les deux femmes de Jacob les types de l'Eglise juive et de l'Eglise chrétienne; dans les deux boucs du jour des expiations, le symbole des deux venues de Jésus-Christ; dans le fil rouge suspendu par Rahab à sa fenêtre, la prophétie du supplice sanglant de la crucifixion.

Irénée lui-même, dont nous avons vanté la modération et la sagesse, n'échappe pas à ce défaut. Il voit, par exemple, dans les trois espions envoyés dans Jéricho, le symbole des trois personnes de la Trinité.

Enfin, nous avons déjà cité le très curieux exemple de cette méthode arbitraire que l'on trouve dans l'Epitre de Barnabas.

Outre ces allégories fantaisistes, les apologètes se permettaient des interprétations à contre-sens, ou même des altérations positives des textes. Ainsi, Tertullien traduit le premier mot de la Genèse (*beréschith*, ἐν ἀρχῇ, *in principio*) par *in Filio*, comme s'il y avait : *in Filio creavit Deus cœlum et terram*; de cette manière il trouve la divinité de Jésus-Christ enseignée à la première page de la Bible. L'auteur du dialogue entre Jason et Papiscus va plus loin, et prétend lire, dans le texte même : *in Filio fecit Deus...* D'après d'autres, enfin, il faudrait lire : *in principio Deus fecit sibi filium*. Avec un tel procédé, on peut trouver tout

dans tout, et l'on comprend que les apologètes aient trouvé, en particulier, dans l'Ancien Testament, le christianisme de toutes pièces. Mais on comprend aussi que les juifs ne fussent que médiocrement convaincus.

D'ailleurs, la version des Septante, dont se servaient les apologètes qui, en général, ne savaient pas l'hébreu, était, en maint endroit, inexacte, et les juifs pouvaient renvoyer aux chrétiens le reproche que ceux-ci leur adressaient, de falsifier les Ecritures. C'est pour couper court à ces reproches mutuels qu'Origène entreprit son grand travail critique sur le texte de l'Ancien Testament, les *Hexaples*.

---

§ II. — L'APOLOGÉTIQUE EN FACE DES PAÏENS.

Pour comprendre la manière dont les chrétiens se défendirent, il faut caractériser d'abord l'attaque, ou la polémique païenne. Nous laisserons de côté les accusations populaires qui prenaient pour prétexte le mystère dont s'entouraient les assemblées des chrétiens ; ainsi, au dire de la foule, ils se livraient à des pratiques infâmes, ensanglantaient leurs rites par le meurtre d'un enfant ; adoraient une tête d'âne, se prosternaient devant les astres, et étaient responsables de tous les malheurs publics. Nous négligerons l'opposition des classes cultivées, dont les opinions et l'attitude se trouvent exprimées dans le dialogue de Minutius Félix ; *Cœcilius*, l'interlocuteur d'*Octavius*, y personnifie d'une manière frappante la décadence morale de la société païenne aux premiers siècles de notre ère : sceptique blasé, ne croyant ni à la vérité ni à la vertu, il trouve que le plus commode est d'adhérer pour la forme à la religion de ses pères. Enfin, nous passerons aussi sous silence les railleries du philosophe Lucien, qui, dans son *Peregrinus*

Proteus, se moque de la folie des chrétiens, comme il se moquait de celle des philosophes et des enthousiastes, et ne trouve dans le christianisme qu'une nouvelle matière à exercer sa verve satirique.

On ne tarda pas à comprendre, lorsqu'on connut mieux le christianisme, que, pour le vaincre, ce n'était pas assez des armes de la raillerie. On en vint à une polémique sérieuse et philosophique. C'est de cette polémique que nous devons dire quelques mots. Celse et Porphyre la personnifient assez bien.

La personne de Celse a été l'objet de vives discussions. Il est assez difficile de dire s'il était épicurien ou platonicien. Il paraît avoir été un peu l'un et l'autre, comme c'était le cas ordinaire à cette époque de syncrétisme philosophique. Quoiqu'il en soit, il fut le représentant de l'ancienne culture grecque, et attaqua le christianisme comme une religion barbare, qu'il traitait avec orgueil et avec dédain.

Son ouvrage, intitulé λόγος ἀληθής, ne nous est connu que fragmentairement, par la réfutation d'Origène. C'est un chef-d'œuvre de polémique passionnée, et cependant clairvoyante. Il met d'abord en scène un juif, qui attaque le christianisme au nom de Moïse et des prophètes. Puis il fait le procès au judaïsme lui-même, qu'il déclare bien inférieur à la sagesse des Grecs. Enfin, il entreprend une réfutation directe du christianisme. D'une part, il attaque la crédibilité des documents évangéliques ; de l'autre, il s'élève contre la méthode et le contenu de la révélation chrétienne, en s'en prenant surtout aux deux doctrines de l'incarnation et de la résurrection. Du reste, il professe des principes philosophiques qui l'empêchent absolument d'admettre une révélation au sens juif et une rédemption au sens chrétien. Pour lui, Dieu ne se révèle que dans le monde. L'incarnation de la divinité est inutile, car il n'y a

pas de mal, de déchéance, mais il règne dans l'univers un ordre toujours le même, à l'harmonie duquel contribue cela même qui nous paraît mal. Et cette incarnation est impossible, car Dieu ne peut entrer en contact avec la matière : il y a entre elle et lui une série indéfinie d'êtres intermédiaires, de dieux qui ont organisé le monde et y maintiennent l'harmonie.

Porphyre est le représentant de la réaction, je dirai volontiers de la réforme païenne, qui eut lieu sous Septime Sévère. A cette époque, le christianisme s'est affermi et a fait ses preuves. On ne parle plus de lui avec dédain comme Celse. On sent instinctivement qu'il est supérieur au paganisme, et on s'efforce de rajeunir celui-ci, de l'épurer, de le spiritualiser, pour qu'il puisse soutenir la comparaison.

C'est à cette tendance qu'appartient le néoplatonicien Porphyre. Esprit élevé et vraiment religieux, il s'efforçait de retrouver dans la mythologie et les mystères païens toute une philosophie religieuse, avec laquelle était d'accord le christianisme lui-même, dans ce qu'il avait de vrai, à son point de vue. Il n'en fut pas moins l'adversaire des chrétiens.

L'ouvrage qu'il composa contre eux : Λόγος φιλαλήθης πρὸς τοὺς χριστιάνους, en XV livres, est perdu ; mais des fragments importants ont été conservés dans les réfutations de Méthodius de Tyr, d'Eusèbe de Césarée et d'Apollinaire de Laodicée. Porphyre ne se place pas, comme Celse, sur le terrain philosophique : il croit au surnaturel. Il attaque surtout les chrétiens sur le terrain de l'histoire et de la pratique. En particulier, il conteste l'authenticité des livres de Moïse et de Daniel ; il met en contradiction les récits évangéliques ; il tire un grand parti de la dispute de Pierre et de Paul à Antioche ; il conteste la légitimité de l'inter-

prétation allégorique appliquée par les chrétiens à l'Ancien Testament. Du reste, il rend hommage à la personne de Jésus. Il voit en lui un homme sage et pieux, qui honorait les dieux et faisait des miracles en invoquant leur nom ; mais ses disciples ont altéré sa doctrine, et surtout ont eu le tort d'en faire un dieu. Pythagore a été, de même que Jésus, un homme d'une vie exemplaire ; il a fait aussi beaucoup de miracles, ce qui n'est pas une raison pour voir en lui une incarnation de la divinité. — Jésus est donc revendiqué comme un héros du paganisme, semblable à Pythagore ou à Platon.

Mentionnons encore Hiéroclès qui marque une dernière transformation de la polémique païenne. Tout en reproduisant les arguments de Celse, il oppose à Jésus Apollonius de Tyane, dont Philostrate avait écrit la vie, comme Jamblique avait écrit celle de Pythagore, et dont il fait un saint et un thaumaturge plus miraculeux encore que Jésus. Cette transformation progressive de la polémique païenne montre combien le christianisme avait grandi en influence et en prestige.

Nous possédons un grand nombre des documents par lesquels les apologètes chrétiens répondirent à ces attaques. Les plus anciens sont perdus : ce sont les Apologies de Quadratus et d'Aristide, plaidoyers adressés à Adrien. Voici les plus importants parmi ceux qui nous restent :

I. Chez les Grecs :

1° Les deux Apologies de Justin, adressées, la première (*Apologia major*) à Antonin-le-Pieux, et la seconde (*Apologia minor*) au Sénat, sous Marc-Aurèle ;

2° Le λόγος πρὸς Ἕλληνας, de Tatien ;

3° L'Apologie d'Athénagore intitulée : πρεσβεία περὶ χριστια-

νῶν, adressée à Marc-Aurèle. (A ce même empereur furent aussi présentées les Apologies de Méliton de Sardes, de Miltiade et de Claude Apollinaire, dont nous ne possédons que quelques citations, conservées par Jérôme ou Eusèbe) ;

4° L'ouvrage de Théophile d'Antioche, sous Commode : πρός Αὐτόλυκον περὶ τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως, en trois livres ;

5° Les trois ouvrages de Clément d'Alexandrie : λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, — παιδάγωγος, — στρώματα ;

6° Le livre d'Origène : κατὰ Κέλσου ;

7° Le livre intitulé : διάσυρμος τῶν ἔξω φιλοσοφῶν, attribué à Hermias.

II. Chez les Latins :

1° L'*Octavius*, de Minutius Félix ;

2° Les Apologies de Tertullien : *Apologeticus*, — *Ad Scapulam*, — *Ad Gentes ;*

3° Le traité de Cyprien, *De idolorum vanitate ;*

4° L'Apologie d'Arnobe, écrite sous Dioclétien et intitulée : *Adversus Gentes*, qui appartient déjà, par sa date, à la période suivante.

Résumons les principaux arguments produits dans ces diverses apologies, soit pour la défense contre le paganisme, soit pour l'attaque, soit enfin pour la démonstration directe de la vérité chrétienne.

1° LA DÉFENSE

Nous avons vu que les païens employaient contre les chrétiens trois sortes d'arguments :

1° Ils faisaient la critique des documents évangéliques ;

2° Ils émettaient des objections contre le christianisme en général et contre ses adeptes ;

3° Ils en émettaient aussi contre certaines doctrines spéciales.

I. Je n'entrerai pas dans la question critique : cela nous entraînerait trop loin, et d'ailleurs ce n'était pas là le terrain principal du débat. Les sciences critiques n'étaient pas encore créées : elles ont une origine toute moderne.

II. Contre le christianisme en général, les païens élevaient des objections de toutes sortes et souvent contradictoires.

1° On reprochait au christianisme d'être une religion *nouvelle*, sans tradition, sans passé, sans autorité, et on lui opposait la haute antiquité des religions païennes (objection de Celse). — A cela, les apologètes (Origène, Tertullien) répondaient d'abord : Qu'importe, si le christianisme est vrai ? L'antiquité n'est pas la vérité, pas plus que la nouveauté n'est l'erreur. Mais ils allaient plus loin ; ils déclaraient le reproche mal fondé et le renvoyaient aux païens eux-mêmes, en démontrant que le christianisme, parce qu'il se rattache au mosaïsme, est plus ancien que le paganisme, et remonte jusqu'aux premiers jours de la création. Les livres de Moïse sont plus anciens que ceux des Grecs. C'est un point sur lequel Tertullien en particulier insiste beaucoup.

2° Les païens adressaient au christianisme un second reproche, qui semblait en contradiction avec le premier. Ils l'accusaient de *plagiat* et prétendaient qu'il avait emprunté aux philosophes grecs — à Platon, en particulier — tout ce qu'il avait de bon, savoir la notion d'un seul Dieu, l'immortalité de l'âme et les préceptes de morale. Tout ce que le christianisme a ajouté à ces emprunts est absurde, d'après Celse, tandis que ce qui est bon n'est qu'un plagiat, où la forme barbare a remplacé la beauté de la forme grecque. — Origène confesse ces ressemblances. Il accorde

que la doctrine de l'unité de Dieu et les principes de la morale chrétienne n'ont rien d'absolument nouveau, qu'on les retrouve, non seulement dans l'Ancien Testament, mais aussi dans les monuments de la philosophie grecque. C'est que ces vérités ont leur racine dans l'âme humaine, à laquelle le Logos s'est, de tous temps, révélé. Mais, d'une part, elles sont obscurcies par le péché, et il a fallu les remettre en lumière. Et, de plus, Jésus-Christ ne les a pas empruntées aux Grecs, qu'il ne connaissait pas, mais à Moïse et aux prophètes, plus anciens que les philosophes païens (Origène aurait pu ajouter que ce que l'Evangile apporte n'est pas un enseignement moral nouveau, mais une force pour accomplir la loi morale, une délivrance, un pardon, une vie nouvelle : on reconnaît à ce défaut de son apologétique la tendance générale de sa conception du christianisme). — Justin Martyr était du même avis qu'Origène, et il voyait dans les vérités enseignées par les philosophes grecs une révélation du Logos. Mais d'autres Pères, Clément et Tertullien, par exemple, et Origène lui-même en certains passages, allaient plus loin, et, renvoyant aux païens leur reproche, ils les acusaient à leur tour de plagiat, prétendant que les philosophes grecs avaient copié les écrivains juifs, en les altérant quelquefois.

3° Les païens reprochaient encore au christianisme la *soumission aveugle,* la foi non raisonnée et toute d'autorité qu'il demandait de ses sectateurs, son mépris pour la science, sa préférence pour les ignorants et pour les pécheurs scandaleux. — A cela, Origène répondait, au nom des chrétiens, qu'il est souverainement raisonnable de se soumettre à l'autorité de Dieu lorsque Dieu a parlé. Il montrait quelle grande place tient dans le monde le principe d'autorité, qui est le vrai fondement de l'Etat, de la famille, de la société. Il remarquait que le peuple, en particulier, n'ayant pas le loisir des longues recherches, ne peut faire autre-

ment que de croire sur la parole d'hommes qui ont vu et examiné par eux-mêmes. Car, ajoutait-il, c'est la fausse science que le christianisme condamne; mais l'Evangile est la vraie sagesse, la vraie science, bien supérieure à celle des philosophes. Les esprits capables de spéculation peuvent s'en approprier les trésors. Quant aux hommes vicieux et corrompus que l'Evangile attire à lui, c'est pour les corriger qu'il les appelle, et c'est en eux qu'il fait le mieux éclater sa puissance régénératrice.

4° A ce reproche, les païens en ajoutaient un autre qui semble tout opposé, à savoir la *diversité des opinions* et la multiplicité des sectes dans l'Eglise chrétienne.— Origène n'avait pas de peine à renvoyer ce reproche, formulé par Celse, aux philosophes païens et à prouver, en outre, que cette diversité d'opinions témoignait d'une liberté assez grande et peu conciliable avec cette soumission aveugle, irraisonnée, dont on accusait les chrétiens. Il affirmait d'ailleurs que, derrière ces divergences de détail des théologiens, se retrouve la tradition ecclésiastique unanime et permanente.

5° Celse adressait au christianisme un autre reproche, qui caractérise l'attitude de cet écrivain en face de tout ce qui n'est pas hellénique : il relevait avec mépris l'*origine* et la *forme barbare* de la religion chrétienne. — Origène répondait que ce qui importe ici, ce n'est pas la forme mais le fond, ce n'est pas l'origine mais le contenu. Du reste, il faisait observer que les Grecs devaient beaucoup aux Barbares, — par exemple, l'alphabet, l'agriculture, etc.

6° Une dernière accusation lancée contre les chrétiens, et qui était entre les mains de leurs adversaires une arme très redoutable, c'est l'accusation de *rébellion* contre les empereurs et contre les lois de l'empire. Ce reproche était fondé à quelques égards. Les chrétiens n'honoraient

pas par des sacrifices les images des empereurs, et ne prenaient point part aux rites religieux qui se mêlaient aux différents actes de la vie publique. Ils formaient des assemblées secrètes, où l'on pouvait voir des conspirations politiques. — Les Apologètes ne niaient point ces faits. Mais ils protestaient de la fidélité des chrétiens à l'empereur, fidélité mainte fois éprouvée sur les champs de bataille. Ils invoquaient les principes et les préceptes de l'Evangile relativement au respect dû aux puissances et citaient les paroles de Jésus, de saint Paul et de saint Pierre sur ce point. Ils ajoutaient enfin qu'ils priaient chaque jour pour l'empereur et pour l'empire ; que, bien loin d'attirer les fléaux et les malheurs publics, ils les écartaient par leurs prières et retenaient la main de Dieu prête à frapper ; qu'au surplus, chacun pouvait s'enquérir de leurs doctrines et assister à leurs assemblées. C'est surtout Tertullien qui repoussa avec éloquence ce dernier chef d'accusation.

III. Outre ces objections contre le christianisme en général et contre la vie des chrétiens, les païens en soulevaient d'autres contre certaines doctrines spéciales. Les deux doctrines qui excitaient le plus leurs railleries étaient la divinité de Jésus-Christ, ou l'incarnation, et la résurrection des corps.

1° L'*incarnation* paraissait impossible et absurde. On ne concevait pas que Dieu s'abaissât ainsi jusqu'à prendre la figure de l'homme pour mourir sur une croix. — Les apologètes répondaient que cela n'était pas plus incroyable que les apparitions continuelles des dieux païens et les aventures ridicules que leur prêtait la mythologie. La grandeur du but fait d'ailleurs comprendre le caractère merveilleux du moyen employé pour l'atteindre. Mais ce but, Celse ne le comprenait pas. Aussi l'incarnation n'était-

elle pas seulement impossible, mais inutile à ses yeux. Elle n'avait aucune raison d'être, puisqu'il n'y avait point de chute, puisque l'ordre universel n'avait pas été troublé, et que les accidents qui paraissaient le contrarier contribuaient en réalité à l'harmonie générale.

2° La *résurrection des corps* passait aussi pour une folie aux yeux des païens : ils comprenaient, à la rigueur, la survivance ou même l'immortalité de l'âme; mais ce qu'ils ne pouvaient comprendre, c'est que le corps, après être tombé en poussière et avoir livré ses éléments pour former d'autres corps, pût se reconstituer et reprendre sa forme primitive. — Les apologètes répondaient en invoquant la toute-puissance de Dieu, qui rendait cette résurrection possible, certains phénomènes naturels analogues, qui la rendaient probable, et enfin les nécessités de la rémunération future qui la rendaient indispensable. Ils se faisaient d'ailleurs de la résurrection des corps une notion un peu étroite. Tertullien, par exemple, partant de ce principe qu'il n'y a rien de réel que ce qui est corporel, ne concevait pas qu'il y eût des peines et des récompenses dans l'autre vie, si les âmes y étaient privées de leurs corps.

2° L'ATTAQUE

Les apologètes portèrent leur attaque sur la religion et sur la philosophie du paganisme.

I. Attaque contre la *religion païenne.*

1° On s'attachait tout d'abord à démontrer l'*absurdité* de la mythologie populaire, et, sur ce chapitre, l'on avait beau jeu pour rendre aux païens raillerie pour raillerie.

2° On montrait que le paganisme n'était pas seulement absurde, mais *immoral.* Les apologètes signalaient avec

indignation les vices, les excès de toutes sortes, les scandaleuses aventures que l'on attribuait à tous les dieux, et à Jupiter lui-même, le maître de l'Olympe. A des divinités aussi immorales on ne pouvait rendre qu'un culte immoral comme elles, et les apologètes relevaient les débauches infâmes qui se mêlaient au culte de Vénus et de Bacchus, comme la condamnation la plus sanglante du paganisme. Quelle influence d'ailleurs de tels exemples divins et un tel culte pouvaient-ils exercer sur les mœurs ? N'étaient-ils pas faits pour corrompre le peuple plutôt que pour le moraliser ?

3° Restait à démontrer la *fausseté* des religions païennes, ou à discuter la question de leur *origine*. Chez les païens eux-mêmes, deux opinions s'étaient produites sur l'origine des dieux. Tantôt, avec le philosophe Evhémère, on expliquait la mythologie par l'histoire ; l'on voyait dans les dieux des hommes qui avaient été les bienfaiteurs ou les fléaux de l'humanité, et à qui la reconnaissance ou la terreur avait fait élever des autels. Tantôt, avec les stoïciens et les platoniciens, on donnait de la mythologie des explications allégoriques ; on voyait dans la légende des dieux des symboles, des mythes, représentant d'une manière ingénieuse les grandes lois, les grandes forces et les grands phénomènes de la nature. — Nous retrouvons chez les apologètes ces deux explications de l'origine des dieux, tantôt distinctes, tantôt combinées ensemble.

a) Quelquefois, par exemple, ils prétendent (argument de Tertullien) que les dieux ne sont que des hommes divinisés, dont on peut voir encore les tombeaux, comme celui de Jupiter en Crète. Et, à ce sujet, ils invoquent les apothéoses périodiques des empereurs et, surtout, la scandaleuse apothéose d'Antinoüs, favori d'Adrien, que son maître avait fait placer, après sa mort, au rang des dieux. Nous assistons tous les jours, disent-ils, à la naissance de dieux

nouveaux, et le présent nous révèle le secret de leur origine dans le passé.

b) D'autres fois ils adoptent l'opinion stoïcienne ou platonicienne (ainsi Clément et Origène), et alors ils n'ont pas de peine à prouver que les éléments de la nature, les forces et les phénomènes physiques, n'ont aucun droit à l'adoration des hommes.

c) Mais, à ces deux explications du polythéisme déjà imaginées par les païens eux-mêmes, les apologètes en ajoutent une autre qui leur appartient en propre, qui se rencontre chez tous, et qui est le trait le plus caractéristique et le plus original de leur polémique contre les païens. Le paganisme est, à leurs yeux, l'œuvre des *démons*, qui ont voulu dérober à Dieu le culte qui lui était dû et se le faire rendre à eux-mêmes. Comme une erreur absolue ne saurait persuader l'esprit humain, et que Dieu avait révélé dès le commencement quelques vérités partielles, les démons, afin de mieux séduire les hommes et de les entraîner dans la corruption qui est la suite de l'idolâtrie, ont calqué leur religion menteuse sur la vraie religion, dont ils ont fait, en quelque sorte, la contrefaçon et la caricature. De là ces ressemblances étranges entre la révélation et la mythologie. C'est ainsi, dit Justin Martyr, que la naissance de Minerve, sortant tout armée du cerveau de Jupiter, est la caricature de la génération du Logos. Comme les démons connaissaient les prophéties relatives au Messie, ils avaient arrangé les histoires de leurs dieux de façon à ce qu'elles parussent être l'accomplissement de tels ou tels traits de ces prophéties. Par exemple, Bacchus et Hercule, tous deux fils de Jupiter, qui font l'un et l'autre beaucoup de bien et endurent beaucoup de maux, puis sont mis au rang des dieux, représentent, d'après Justin, le Messie révélé. Esculape et Persée reproduisent aussi dans leur histoire quelques traits des prophéties messianiques.

De même, les démons avaient imité les rites de l'ancienne alliance et de la nouvelle, dans les sacrifices et les lustrations. Enfin, ils avaient eu leurs oracles et leurs prodiges. Les apologètes, en effet, admettent la réalité historique des faits miraculeux et des accomplissements de prédictions invoqués par les païens pour prouver la vérité du paganisme. Seulement, ils les attribuent aux démons et les expliquent par leur science et leur puissance, supérieures à celles de l'homme. Mais cette concession devait diminuer la valeur des miracles chrétiens. Aussi les apologètes, pour prouver que ceux-ci étaient l'œuvre de Dieu et non des démons, invoquaient ce fait que Jésus et les apôtres, et même encore les chrétiens qui vivaient de leurs temps, chassaient les démons. Or Satan, disaient-ils, ne saurait se chasser lui-même.

II. En face de la *philosophie païenne*, l'attitude des apologètes différait selon l'école à laquelle ils appartenaient.

1° Les *Apologètes latins*, Tertullien par exemple, enveloppent la philosophie et le culte des idoles dans un même anathème. Platon lui-même ne trouve pas grâce devant Tertullien. Il regarde la philosophie comme la mère de toutes les erreurs, comme l'œuvre des démons au même titre que le paganisme tout entier. Et il en appelle de l'âme humaine faussée par les sophismes de l'école, à l'âme dans sa pureté et dans sa candeur primitive, telle qu'elle est sortie des mains de Dieu.

2° Les *Apologètes grecs*, Justin, Clément, Origène, Théophile d'Alexandrie, Athénagore, ne parlent qu'avec respect de la philosophie grecque ; ils lui attribuent un rôle providentiel dans l'histoire et voient en elle une préparation évangélique au milieu des païens. Mais quand il s'agit de rendre compte de ces éléments précieux de vérité entrevus par la philosophie, et qui en font comme une

seconde révélation, les apologètes grecs donnent deux explications, qu'ils présentent tantôt isolément, tantôt concurremment.

a) Quelquefois ils suivent l'opinion populaire empruntée par les chrétiens à Philon, que ce qu'il y a de bon et de vrai dans la philosophie grecque est un emprunt fait aux juifs par les philosophes païens. Par exemple, Pythagore et Platon, dans leurs lointains voyages, avaient eu des relations avec les prophètes hébreux : ainsi Platon avec Jérémie, en Egypte. Ou bien encore les livres hébreux, soit dans le texte, soit dans une traduction grecque, seraient tombés entre leurs mains. — On comprend que Philon ait imaginé cette hypothèse. Il y avait un double intérêt :

1. Elever Platon, dont il était épris, sans diminuer Moïse, auquel il tenait à rester fidèle, et les mettre ensemble d'accord, pour pouvoir, bien que juif, platoniser sans scrupule.

2. Venger sa nation du mépris dont elle était l'objet de la part des Grecs, en leur montrant que ce qu'ils avaient de meilleur, ils l'avaient emprunté aux Juifs.

Cette même supposition rendait aussi service aux apologètes chrétiens. Elle leur permettait de renvoyer à leurs adversaires le reproche de plagiat. Malheureusement, elle est complètement contredite par l'histoire. Aucun document historique n'autorise à admettre des relations entre Pythagore et les prophètes juifs. Quant à une rencontre entre Platon et Jérémie en Egypte, elle est impossible, par la simple raison que Jérémie a vécu un siècle et demi avant Platon. Enfin les livres hébreux n'auraient pu être compris dans le texte par aucun philosophe grec, et la première traduction grecque des ouvrages de l'Ancien Testament fut celle des Septante, faite sous les Ptolémée, près de deux siècles après Platon.

b) Aussi, à cette explication, les docteurs grecs d'Alexandrie plus cultivés et plus éclairés, en ajoutèrent-ils une

autre plus conforme à l'histoire, et d'accord avec leur tendance plus large. Ils attribuaient à une révélation du Logos les vérités enseignées par la philosophie grecque. Le Logos, disaient-ils, source éternelle de la vérité et de la vie, qui a inspiré les prophètes hébreux, a étendu son action sur le monde païen. Il a donné à quelques âmes d'élite des lumières supérieures. Il leur a communiqué quelques parcelles de la vérité. Il y a eu une sorte de révélation au sein du monde grec. Platon a été un prophète et un pédagogue conduisant à Jésus-Christ. — C'est déjà l'opinion de Justin Martyr, qui l'exprime dans sa théorie du λόγος σπερματικός. Le Logos s'est répandu, d'après lui, comme une divine semence, dans le vaste champ du paganisme, et cette semence, reçue par des cœurs bien disposés, a germé et produit des fruits. Ces fruits sont ces vérités précieuses, découvertes par les sages de la Grèce. — C'est aussi l'opinion de Clément, qui reproduit, sous des termes analogues, la pensée de Justin, lorsqu'il parle des θρεπτικὰ σπέρματα, semences nourrissantes, propres à alimenter la vie spirituelle, miettes du pain de vie, que Dieu répand à pleines mains sur le monde, en attendant qu'il lui donne le pain même descendu du ciel. — Selon une autre image, employée aussi par Origène, qui partage l'opinion de Clément, ces vérités entrevues par les philosophes sont les rayons épars de la lumière qui brille de tout son éclat en Jésus-Christ, comme à son foyer ; elles sont le crépuscule qui annonce le jour. — Les Pères d'Alexandrie vont très loin en ce sens. Aucun système de philosophie ne renferme, d'après eux, la vérité complète ; mais en réunissant les éléments épars de vérité renfermés dans chacun, on aurait un ensemble de doctrines qui s'accorderait de tous points avec la doctrine chrétienne. Celle-ci présente seule à l'homme la vérité dans sa perfection et sa plénitude, de manière à satisfaire tous les besoins de son intelligence et de son cœur.

3° LA DÉMONSTRATION DIRECTE.

La polémique n'était qu'une partie de la tâche des apologètes. Après s'être justifiés et avoir convaincu les juifs et les païens d'erreur et d'impuissance, ils avaient à démontrer la vérité du christianisme et à établir ses titres à devenir la religion universelle et définitive de l'humanité.

Ici encore, nous n'entrerons pas dans les détails. Nous nous bornerons à relever la méthode et les principaux arguments de nos apologètes, à en apprécier les mérites et les défauts, à indiquer enfin comment nous concevrions de nos jours une apologie du christianisme.

I. Méthode. — Nous devons formuler tout d'abord une remarque préliminaire, qu'il importe de ne pas perdre de vue. Il faut se garder de prêter aux Pères des premiers siècles nos habitudes modernes, nos préoccupations philosophiques, nos exigences scientifiques, nos méthodes rigoureuses, qui leur étaient complétement étrangères. Ce serait s'exposer à ne pas les comprendre et à fausser le caractère et la physionomie vraie de leurs apologies : écueil où l'on se heurte facilement, de nos jours surtout, parce que l'on cherche dans l'histoire moins l'histoire elle-même que des arguments en faveur de ses propres opinions. M. de Pressensé, par exemple, n'a pas toujours évité cet écueil. Une foule de questions, qui s'imposent aujourd'hui à ceux qui veulent s'occuper d'apologétique, ne se posaient ni pour les premiers apologètes, ni pour aucun de leurs contemporains. Elles n'existaient pas à leur époque. Ils n'avaient donc pas à en tenir compte et à les résoudre.

Aujourd'hui, par exemple, on distingue entre la religion absolue et les religions historiques, entre la religion naturelle et les religions positives, entre les religions humaines et la religion révélée, entre l'histoire des religions et la

philosophie de la religion, etc... Ces distinctions, on ne les faisait pas aux premiers siècles de l'ère chrétienne, et nos apologètes ne les faisaient pas non plus. Pour eux, religion et révélation, révélation et christianisme étaient une seule et même chose. Ils ne distinguaient pas l'essence des religions de leur forme historique. Ils n'avaient pas à se préoccuper des questions que posent de nos jours l'histoire des religions et la philosophie de la religion, sciences toutes modernes.

Un autre ordre de questions, qui tiennent dans l'apologétique contemporaine une grande place, et qui étaient étrangères aux préoccupations des hommes des premiers siècles de notre ère, ce sont les questions relatives aux rapports de la révélation et de la raison, à ceux de la révélation et de la conscience, comme à ceux du naturel et du surnaturel. Le surnaturel n'était pas alors, comme aujourd'hui, la question des questions, la question centrale et décisive autour de laquelle gravitent toutes les autres. Amis et adversaires du christianisme y croyaient également.

Tout cela simplifiait la tâche des premiers apologètes et ne pouvait manquer d'influer sur leur méthode et sur le choix du terrain où ils plaçaient le débat. Au lieu d'aborder le terrain philosophique ou moral et de prendre leur point de départ dans l'anthropologie, ils restaient sur le terrain historique. Au lieu de procéder comme on le ferait aujourd'hui, — c'est-à-dire, de dégager de l'histoire des religions et de l'étude de la conscience humaine l'idée de la religion, pour démontrer ensuite que le christianisme est la seule religion qui réalise cette idée et qui réponde aux besoins de la conscience humaine, — on se plaçait directement en face de l'histoire, et l'on montrait que le christianisme est la révélation de Dieu, la seule religion vraiment divine, et, par conséquent, la seule vraie. On n'avait pas à discuter la question de la révélation et du surnaturel : tout

le monde croyait alors à la possibilité et à la réalité de l'un et de l'autre. Il s'agissait seulement de prouver que la révélation chrétienne était la révélation suprême, la seule vraiment divine et faisant dès lors autorité. Et cette preuve était une démonstration essentiellement historique : elle ne pouvait pas être autre chose.

On allait même plus loin, et l'on ne craignait pas d'affirmer que le christianisme, parce qu'il est la vérité révélée, ne peut pas être démontré. C'est, en particulier, l'opinion de Justin Martyr, et il ajoute, pour justifier sa thèse : « Toute démonstration est plus forte et plus certaine que l'objet à démontrer ; or, il n'y a rien de plus fort et de plus certain que la vérité de Dieu ; » — ce qui signifie, en langage plus moderne, que toute démonstration suppose des principes supérieurs, d'où l'on part pour en déduire ce qu'on veut démontrer, et qu'il n'y a pas de principes plus élevés ou de certitudes plus hautes, d'où l'on puisse déduire le christianisme. Justin dit encore : « Ce n'était pas par démonstrations mais par affirmations que procédaient les anciens prophètes ; c'étaient des témoins de la vérité, qui possédaient une certitude plus haute que toutes les démonstrations. » Cela est vrai, mais dans un sens un peu différent. On ne peut donner du christianisme une démonstration mathématique ; il ne s'impose pas avec l'autorité de l'évidence ; mais il n'en comporte pas moins une certaine apologie.

Aussi bien, par une inconséquence naturelle et en quelque sorte inévitable, les apologètes, et Justin tout le premier, entreprenaient une démonstration du christianisme. Ils raisonnaient, ils discutaient, ils invoquaient des arguments divers, pour prouver la vérité et la divinité de l'Evangile. Nous retrouvons chez eux les deux ordres de preuves désignées dans l'école par les noms de *preuves externes* et de *preuves internes*.

Les premières se tirent des faits extérieurs ; on invoque l'histoire, le témoignage des hommes ; on fait la critique des documents et de leur contenu historique, et l'on établit historiquement la réalité des faits qui sont le fondement du christianisme, ou plutôt qui sont le christianisme même.

Les secondes se tirent du contenu de la doctrine chrétienne ; on analyse ce contenu, et l'on en montre la vérité intrinsèque et la correspondance avec tous les besoins intellectuels et moraux de l'homme. C'est le Christianisme se légitimant lui-même aux yeux de la raison et de la conscience.

On s'est demandé lequel de ces deux ordres de preuves tenait le plus de place et jouait le principal rôle dans les apologies des premiers siècles, et l'on a résolu diversement cette question. La solution me semble indiquée d'avance par l'attitude et la méthode que nous avons signalées chez les apologètes. S'il est vrai que, au lieu de rechercher les éléments constitutifs de la religion en soi, pour montrer qu'ils se trouvent réalisés par le christianisme — lequel est dès lors la religion absolue, — les apologètes se placent sur le terrain de la révélation et s'attachent uniquement à démontrer que le christianisme vient de Dieu, il est naturel que les preuves externes, historiques et surnaturelles soient pour eux les preuves décisives, et supportent tout l'édifice de leur démonstration.

II. Arguments. — Cette induction se trouve confirmée par l'examen des principaux arguments employés par les premiers apologètes. Passons-les rapidement en revue.

A. *Preuves internes*. — Il est incontestable que les preuves internes ont leur place — et une grande place, — non seulement chez les apologètes de l'Eglise grecque,

comme Justin, Clément et Origène, mais aussi chez les apologètes latins comme Tertullien. Tous s'accordent à poser le principe qui est le fondement même de la preuve interne, et qui seul la rend possible, — savoir : que l'âme humaine est faite pour la vérité et qu'elle est capable de la reconnaître et de la saisir, lorsque cette vérité lui est présentée ; qu'il y a entre l'homme et Dieu une parenté primitive, dont il reste des traces malgré le péché, et qui rend l'homme capable de reconnaître Dieu, lorsque Dieu s'approche de lui.

Voici comment les *Pères grecs* ont formulé ce principe. Le Logos, disent-ils, source suprême de toute vérité et de toute vie, est aussi le principe de toute connaissance et de toute sainteté, C'est lui qui a formé l'homme, et il l'a marqué de son empreinte. Il est cette lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde. Il est cet œil spirituel, capable de discerner la vérité et le bien. Il y a entre le *Verbe en nous* (conscience et raison) et le *Verbe hors de nous* (Jésus-Christ et la doctrine évangélique) une correspondance intime, une affinité profonde. Voilà pourquoi la doctrine chrétienne est de toutes les doctrines la plus rationnelle, celle qui satisfait le mieux les besoins intellectuels et moraux de nos âmes. — On reconnaît ici, sous d'autres termes, le principe que M. Vinet a mis, de nos jours, à la base de son apologétique.

Le Logos, qui parle dans chaque homme, parle aussi, d'après Justin Martyr, dans la philosophie grecque. C'est pourquoi Justin et les apologètes d'Alexandrie voient dans cette philosophie une préparation évangélique aussi directe et aussi positive que la préparation au sein du peuple juif, une révélation progressive de la vérité tout entière, aboutissant comme l'autre à Jésus-Christ, en qui s'incarne la vérité tout entière. Platon devient ainsi un précurseur de Jésus-Christ. Jésus est le Platon divin, qui a donné au

monde la vrai philosophie et la vraie sagesse. Toutes les vérités qu'il a enseignées ont été aperçues d'une manière fragmentaire et incomplète par les sages de l'antiquité; mais c'est lui qui le premier les a réunies en faisceau, a concentré comme dans un foyer ces rayons épars, et nous a communiqué la vérité dans toute sa plénitude.

Tertullien se refuse, nous l'avons vu, à admettre cette révélation du Logos au sein du paganisme par la philosophie grecque. Pour lui, les philosophes grecs ne sont que des sophistes, des aveugles ou des menteurs. Mais il croit à une parenté primitive de l'homme avec Dieu, à une aptitude naturelle de l'âme à connaître la vérité, et il invoque en faveur du christianisme le *témoignage de l'âme naturellement chrétienne* : tel est le sujet d'un de ses traités (*De testimonio animæ*). — Cette âme naturellement chrétienne n'est pas l'âme telle qu'elle sort des écoles, faussée par les erreurs et les sophismes d'une philosophie menteuse; c'est l'âme dans sa simplicité et sa candeur primitives, dans son ignorance et sa virginité naturelles. Toutes les fois que, secouant les chaînes de ses préjugés, de ses erreurs et de ses vices, l'âme parvient à se retrouver elle-même, elle rend un témoignage involontaire et spontané aux grandes vérités enseignées par le christianisme, par exemple, l'unité de Dieu, la providence, l'immortalité de l'âme. C'est ainsi que Tertullien voit un hommage instinctif rendu au vrai Dieu dans ces expressions usitées par les païens : *Bone deus ! Deus videt ! Deo commendo !*

Aux yeux de Tertullien, ce témoignage de l'âme contient une sorte de christianisme anticipé. La preuve interne trouve donc dans son apologie une place aussi grande que dans le système des Pères grecs. C'est Tertullien qui a dit : « On ne se rend qu'à son propre témoignage; » mot profond, qui rappelle celui de Pascal : « On se prend soi-même à soi-même », et que Vinet n'aurait pas désavoué. Ce mot

est la justification de la preuve interne et pourrait servir de devise à ses partisans.

B. *Preuves externes.* — Mais, à côté de ce genre d'argumentation, se retrouvent les preuves externes, et c'est sur elles, en définitive, que repose toute la démonstration des Pères, aussi bien chez les apologètes grecs que chez les latins.

1. Les apologètes s'attachent d'abord à établir la *crédibilité des Evangiles.* Les apôtres étaient les témoins immédiats des faits qu'ils rapportent : ils étaient donc bien renseignés et n'ont pas pu se tromper. Leur caractère moral, leur ignorance qui les rendait incapables de si belles inventions, les souffrances et les persécutions auxquelles ils s'exposaient en prêchant l'Evangile de Jésus-Christ ressuscité, tout garantit leur véracité. — A cela quelques apologètes, Tertullien par exemple, ajoutaient des arguments plus directs encore, et mentionnaient des documents officiels transmis par Pilate à Tibère et relatifs à la mort de Jésus. Malheureusement ces prétendus *Actes de Pilate* sont apocryphes.

2. Les apologètes invoquaient comme preuve visible de la divinité du christianisme les *effets merveilleux* qu'il produisait dans les cœurs. Justin Martyr insiste sur ce point dans une page éloquente ; Tertullien suit son exemple et d'autres encore. « Voyez, disaient-ils, comme les hommes les plus corrompus sont transformés par la puissance de l'Evangile et deviennent sobres, chastes et pieux ; la haine et l'envie se changent en amour, et l'on peut dire que l'âge d'or reparaîtrait sur la terre si tous les hommes devenaient chrétiens. » — On insistait aussi sur la fermeté joyeuse des martyrs, et Justin avoue que ce qui a le plus contribué à le convertir, c'est le spectacle de leur constance.

3. On invoquait encore les *progrès* étonnants accomplis

par le christianisme dans le monde, malgré la faiblesse de ses moyens et les obstacles de toutes sortes qu'il avait rencontrés. « Nous sommes d'hier, dit Tertullien, dans un passage célèbre (*Apol.*, XXXVII), et nous remplissons déjà toutes vos villes, vos îles, vos places fortes et vos municipes, vos conseils et vos camps eux-mêmes, les tribus, les décuries, le palais, le sénat, le forum. Nous ne vous avons laissé que vos temples; » — et ailleurs : « Pour nous venger, nous n'aurions qu'à nous expatrier : vous seriez épouvantés de votre solitude et de votre faiblesse. » Sans doute il faut faire dans ces paroles la part de l'exagération oratoire. Néanmoins, le fait de l'extension rapide du christianisme subsiste; de ce fait les païens étaient témoins chaque jour, et l'argument ne pouvait manquer d'avoir une grande puissance.

4. On trouva un argument historique analogue dans la *ruine de Jérusalem* et la dispersion des Juifs. C'était là un fait unique dans l'histoire, et rendu plus frappant encore par l'accumulation d'horreurs qui avait marqué le siège de Jérusalem. Les apologètes y virent la confirmation des prophéties de Jésus, et le châtiment du crime commis par les autorités juives sur la personne du Fils de Dieu. — On généralisa plus tard cette punition exemplaire, et au IVe siècle, Lactance écrivit tout un livre apologétique : *De mortibus persecutorum*, où il montre tous les persécuteurs de l'Eglise châtiés de Dieu et périssant misérablement, comme Néron et Galère. C'était là une preuve nouvelle de la vérité et de la divinité du christianisme.

5. Enfin, les apologètes des deux écoles invoquaient les *miracles* et les *prophéties*, cette double pierre angulaire de la preuve externe, cet argument surnaturel qui démontre le caractère surnaturel du christianisme d'une manière plus convaincante encore et plus directe que les trois arguments précédents.

a) On invoquait non seulement les *miracles* accomplis par Jésus-Christ et par les apôtres, mais aussi ceux que faisaient les chrétiens. Les dons miraculeux, le don de guérison en particulier, paraissent s'être conservés assez longtemps dans l'Eglise : les témoignages les plus autorisés en font foi. Origène lui-même, quoiqu'il reconnaisse que ces dons tendent de plus en plus à disparaître, dit avoir été témoin de guérisons miraculeuses opérées par les chrétiens (contre Celse, l. III).

b) Toutefois, c'est à la preuve tirée des *prophéties* qu'on s'attache de préférence, et cela pour deux raisons.

La première raison est tirée de la nature même de ces deux preuves. Origène fait à ce sujet une remarque fort judicieuse : c'est que les miracles sont surtout convaincants pour ceux qui en sont les témoins immédiats, tandis que l'impression qu'ils produisent tend à s'effacer à mesure qu'elle s'éloigne. Les miracles n'agissent pas à distance. De plus, à mesure que les générations se succèdent, les traditions s'obscurcissent, les témoignages perdent de leur valeur, les miracles peuvent passer pour des légendes. Quant aux miracles actuels, outre qu'ils sont toujours plus rares, ils n'ont qu'un très petit nombre de témoins. — Il n'en est pas ainsi des prophéties. Leur accomplissement se poursuivant à travers les siècles, le temps qui s'écoule ne fait que leur donner une nouvelle puissance de démonstration. L'argument prophétique devient de plus en plus décisif pour les juifs, de plus en plus frappant pour les païens.

La seconde raison, c'est que l'argument tiré des prophéties de l'Ancien Testament était plus facile à employer que l'autre. Pour les juifs, c'était tout simple : il n'y avait qu'à leur montrer en Jésus le Messie qu'ils attendaient eux-mêmes. Quand aux païens, il suffisait que les oracles fussent antérieurs à Jésus-Christ : or, l'antiquité des livres

juifs était généralement reconnue ou facile à établir. Il était aisé dès lors de montrer que ces oracles, bien antérieurs à Jésus-Christ, avaient été accomplis en lui. — L'argument miraculeux était au contraire d'un usage difficile à une époque où l'on voyait partout du surnaturel et de la magie. Païens et juifs croyaient également à l'existence de puissances supérieures et mystérieuses — dieux et démons — dont l'homme pouvait se faire obéir à l'aide de certaines formules, afin d'accomplir certains prodiges. Sur ce point, les chrétiens étaient d'accord avec leurs adversaires; ils ne contestaient pas les miracles que ceux-ci invoquaient et se bornaient à les attribuer aux démons. Il restait donc à trouver un critère pour distinguer le surnaturel divin du surnaturel diabolique.

Pour cela, on se contentait quelquefois, comme Arnobe, d'affirmer que les miracles de Jésus-Christ et des apôtres étaient plus nombreux et plus surnaturels que ceux de Pythagore, d'Apollonius de Tyane et des thaumaturges païens. Mais cette différence était d'une appréciation difficile.

D'autres fois on avait recours à un argument de fait absolument décisif. Les chrétiens, disait-on, comme Jésus et les apôtres, chassent les démons. Ainsi Tertullien jetait aux païens ce défi : « Amenez un démoniaque, et l'esprit immonde, exorcisé par le premier chrétien venu, sera forcé de sortir de cet homme en déclarant son nom. » (Apol. c. XXIII.) Seulement, c'était là une épreuve périlleuse.

Mais Origène invoque des considérations moins extérieures et qu'on croirait présentées par un de nos théologiens modernes de l'école de Vinet. Les miracles de Jésus-Christ et des apôtres, dit-il, se distinguent des miracles païens par certains caractères qui n'appartiennent qu'à eux. Leurs *auteurs* sont des hommes d'une sainteté et d'une pureté incomparables. Ils ont pour *but* le soulage-

ment des souffrances de l'humanité, la guérison des corps et des âmes, et non une simple ostentation de puissance surnaturelle. Enfin, ils appuient et accompagnent une *doctrine* sainte et salutaire. Aussi font-ils partie de l'œuvre religieuse et rédemptrice accomplie par Jésus-Christ et les apôtres. Par cette dernière considération, Origène fait rentrer la preuve externe dans la preuve interne et tient le langage de l'école moderne, qui dit : « Ce n'est pas le miracle qui justifie la doctrine ; c'est la doctrine qui justifie le miracle. Le miracle n'est pas une preuve : il a besoin lui-même d'être prouvé. »

C'est pour ces raisons diverses que les apologètes se sentaient plus à l'aise sur le terrain des prophéties que sur celui des miracles, et faisaient de l'argument prophétique le fondement le plus solide de leur démonstration. Aussi Justin dit-il, en parlant de la prophétie : « Cette preuve paraîtra la plus forte et la plus véridique. » Et les autres Pères lui accordent aussi la plus grande place. Ils poussent même si loin cette prédilection, qu'ils invoquent, outre les prophéties de l'Ancien Testament, certains oracles païens, les *Livres Sibyllins*, par exemple. Malheureusement, la plupart avaient été remaniés et interpolés par des mains chrétiennes.

Ainsi s'est vérifiée, par l'examen des principaux arguments de nos apologètes, l'induction que nous avions tirée de leur attitude générale et de leur méthode : c'est bien sur la preuve externe qu'ils font reposer la base de leur démonstration.

III. Appréciation. — Cette méthode et cette attitude des premiers apologètes chrétiens méritent à la fois notre éloge et notre critique. Nous allons faire rapidement la part de l'un et de l'autre.

A. *Eloge.* — *a*) Il faut d'abord rendre hommage à tout ce que les apologètes ont déployé d'énergie, de talent, d'éloquence et de force. A côté des choses qui ont vieilli il y en a qui ne vieilliront jamais, qui seront éternellement vraies et qui pourront servir d'armes aux apologètes de tous les temps.

b) De plus, ils ont eu raison d'unir la preuve interne et la preuve externe. Elles sont également nécessaires et ne valent que par leur accord.

c) Enfin, ils ont eu raison encore de faire reposer sur la preuve historique le fondement de leur argumentation et d'en faire la preuve décisive. Car le christianisme est essentiellement un fait historique. C'est un acte de l'amour de Dieu intervenant librement dans le monde. C'est Jésus-Christ, sa vie, sa mort, sa résurrection. Ce sont ses enseignements et ceux de ses apôtres sur sa personne et sur son œuvre. Or, un fait historique ne se déduit pas à priori de certains principes : il se constate.

A cet égard, les anciens apologètes peuvent nous donner de salutaires leçons. On tend aujourd'hui à donner à l'argumentation interne la place prépondérante. On fait assez bon marché des arguments historiques par lesquels on établit la réalité du surnaturel chrétien. On veut une apologétique qui soit exclusivement philosophique et morale, qui fasse uniquement appel aux correspondances de l'Evangile et du cœur humain. Cela est excellent, et je crois plus que personne à l'efficacité de cette méthode. Montrer que le christianisme répond seul aux besoins de l'homme, que seul il explique les faits qui sans lui demeurent contradictoires et inexplicables, que seul, par conséquent, il rend la philosophie possible, c'est faire beaucoup pour la démonstration de la vérité du christianisme. Mais ce n'est pas faire assez. On arrive ainsi à faire du christianisme une hypothèse qui seule rend raison des faits observés, — procédé

qui a sans doute une incontestable valeur scientifique : mais il faut aller plus loin et montrer que cette hypothèse est une réalité.

On arrive encore, par la preuve interne, à faire aimer le christianisme, à faire désirer qu'il soit vrai, et c'est beaucoup sans doute. Mais ce n'est pas assez : il faut montrer qu'il est bien réellement vrai, qu'il est bien un fait historique, que Jésus n'est pas seulement un idéal, un postulat, mais quelqu'un en qui Dieu s'est approché de nous, un Sauveur, qui est venu pour nous chercher et nous sauver et qui nous a sauvés en effet.

Or, cela ne peut se prouver que d'une manière historique par les procédés ordinaires de l'histoire, et il faut louer les apologètes de l'avoir ainsi compris.

B. *Critique.* — Mais à ces hommages il faut ajouter des critiques qui ne sont pas sans gravité. Il me semble que les apologètes n'ont pas toujours su poser les questions dans leurs véritables termes, et qu'ils n'ont su conserver ni à la preuve interne ni à la preuve externe leur vraie portée et leur véritable caractère.

1° *Preuve interne.* — En quoi consiste pour eux la preuve interne? Ils prétendent retrouver, soit dans le témoignage instinctif et spontané de l'âme (comme Tertullien), soit dans les enseignements des sages et des philosophes (comme Justin, Clément et Origène), les principales vérités du Christianisme. D'après Origène, nous l'avons vu, tout ce qui compose le christianisme se trouve épars, et comme par fragments, dans la philosophie ancienne.

a) Or raisonner ainsi : ou bien, c'est amoindrir le christianisme, — car le caractère unique, original, absolu de la révélation chrétienne tend dès lors à s'effacer, et il n'y a

plus entre les philosophes et Jésus-Christ qu'une différence de degré;

Ou bien, c'est attribuer à l'homme le pouvoir de découvrir par lui-même ces choses, dont l'Apôtre dit que l'œil ne les a point vues, que l'oreille ne les a point entendues et qu'elles ne sont point montées au cœur de l'homme; — c'est oublier que le péché a obscurci notre intelligence, et que la vérité divine pour laquelle elle avait été faite lui est devenue inaccessible et l'étonne quand elle lui est présentée.

b) De plus — et ici se retrouve cette tendance intellectualiste que j'ai déjà signalée — nos apologètes semblent considérer le christianisme plutôt comme un ensemble de doctrines sur Dieu, l'homme et le monde, que comme un fait de réparation et de rédemption accompli sur la terre pour le relèvement de l'humanité. C'est oublier qu'il ne suffit pas de connaître la vérité et le bien pour les pratiquer. On sent, dans ce défaut de conception, l'influence de Platon : l'intelligence est confondue avec la volonté. En réalité, on peut connaître le bien sans avoir la force de l'accomplir; on peut connaître Dieu sans pouvoir le servir et l'aimer. Cela vient de ce que notre cœur et notre volonté ont été atteints par le péché plus encore que notre intelligence. Là est le siège profond du mal. Notre cœur est corrompu; notre volonté est impuissante, ou plutôt, elle est asservie. Ce qu'il nous faut, par conséquent, c'est moins des vérités nouvelles présentées à notre intelligence que l'affranchissement de notre volonté; c'est un acte divin, surnaturel, qui brise nos chaînes et nous enfante à la vie nouvelle.

c) Que contiennent d'ailleurs ce témoignage spontané de l'âme et ces enseignements de la philosophie, où nos apologètes voient un christianisme anticipé? A quoi l'âme interrogée par Tertullien rend-elle témoignage? Au Rédemp-

teur après lequel la fait soupirer le sentiment de sa misère ? Non, mais au Dieu unique, à la Providence, à sa propre immortalité. Voilà ce que dit l'âme naturellement chrétienne ; et la philosophie grecque, d'après les Alexandrins, ne dit pas autre chose. Or, ce n'est pas là le christianisme. A ce christianisme, auquel l'âme et la philosophie rendent témoignage, il manque précisément ce qui constitue le fond essentiel du christianisme véritable.

Je conçois autrement l'emploi de la preuve interne. L'apologétique interne vraiment puissante et efficace est celle des Pascal et des Vinet. Elle nous montre d'abord les contradictions intérieures que nous portons en nous-mêmes. Elle oppose les signes de notre grandeur à ceux de notre déchéance. Elle met en lumière ces aspirations vers la vérité et la sainteté toujours trahies par la faiblesse de nos efforts, cet idéal de la perfection que nous ne pouvons ni atteindre ni oublier, ce joug du mal que nous détestons sans pouvoir le rompre, ces désirs inassouvis, ces besoins de révélation et de rédemption, qui font notre gloire et notre tourment. — Et ensuite elle nous fait voir dans le christianisme l'explication et le remède de cette contradiction étrange. Elle nous fait saisir, dans la chute et dans la rédemption, le mot de l'énigme de notre cœur et de notre destinée.

Tel est le rôle, plus négatif que positif, que j'assignerais à la preuve interne. Nos apologètes n'ont pas su l'employer ainsi.

2° *Preuve externe.* — Ils ont mieux compris le rôle et la portée de la preuve externe. Et cependant, ici encore, je retrouve les traces de ce point de vue intellectualiste que j'ai relevé et qui a été de tous temps comme le mauvais génie de la théologie chrétienne. Les apologètes semblent considérer les miracles comme une sanction divine donnée

aux doctrines chrétiennes, plutôt que comme un élément intégrant et comme l'essence même du christianisme. Origène, il est vrai, dans certains passages, paraît échapper à ce défaut général; mais, au fond, son point de vue demeure le même. Or, le christianisme n'est pas une doctrine appuyée par des miracles. La doctrine même est un miracle, et l'objet de cette doctrine est un fait surnaturel, le miracle de « Dieu manifesté en chair », l'intervention de Dieu dans le monde pour sauver le monde.

3° Enfin, une dernière critique que l'on peut adresser aux anciens apologètes, c'est qu'ils n'ont pas toujours disposé leurs preuves dans un ordre logique et rigoureux. Ils mêlent souvent leurs arguments et manquent de méthode dans l'exposition. La vraie méthode, l'ordre véritable consisterait, selon moi, à commencer par la preuve interne, qui prépare les voies et déblaie le terrain, et à finir par la preuve externe qui donne la démonstration effective.

IV. Plan d'une Apologétique. — Si j'avais à tracer le plan d'une Apologétique, voici quelles en seraient les grandes lignes.

A. *Preuve interne.* — La preuve interne, par où je commencerais, comprendrait trois parties successives.

1. En premier lieu, il faudrait dans une *étude psychologique et morale*, constater les faits et recueillir les besoins de l'âme humaine.

a) J'étudierais d'abord la *nature humaine*, et ces contradictions — ces grandeurs et ces misères — qui sont le tourment de l'homme et qui font de lui un mystère et un problème (Cf. Pascal).

b) Je poursuivrais cette étude dans le domaine plus

profond de la *conscience religieuse*; j'en constaterais les aspirations, et j'y trouverais un double besoin :

α) Le besoin de *révélation* — en présence du témoignage contradictoire que la nature et l'histoire rendent à la bonté, à l'amour et à l'existence de Dieu ;

β) Et le besoin de *rédemption* — engendré par la condamnation que prononce notre conscience, par le sentiment de notre impuissance morale (Cf. le mot d'Ovide : Video meliora proboque, — Deteriora sequor). — Ce besoin se décompose en besoin de pardon et besoin de délivrance.

2. Le problème étant ainsi posé, je montrerais l'impuissance de la philosophie à expliquer ces faits et l'impuissance des religions humaines à satisfaire ces besoins. — Pour cela,

a) Je passerais d'abord la revue des *systèmes philosophiques*, dont aucun ne sait expliquer l'homme, ni surtout lui donner la force morale et spirituelle dont il a besoin.

b) Puis je passerais la revue des *religions humaines*, qui toutes constatent ce double besoin de la conscience religieuse :

α) Besoin de *révélation* (prêtres, oracles, livres sacrés) ;

β) Et besoin de *rédemption* (sacerdoce, sacrifice); mais dont aucune ne parvient à lui donner pleine et entière satisfaction.

3. Après cela, j'ouvrirais la *Bible*, et je montrerais :

a) Dans la *révélation de Moïse*, l'explication du problème vainement cherchée par la philosophie ;

b) Dans l'*évangile de Jésus-Christ*, la satisfaction absolue des deux besoins fondamentaux de la conscience religieuse :

α) Le besoin de *révélation*, car Jésus-Christ est le suprême et parfait Révélateur (sa personne, son enseignement, son œuvre) ;

β) Le besoin de *rédemption*, car Jésus-Christ est le suprême et parfait Rédempteur (sa personne et son œuvre).

Cette tâche achevée, la voie serait préparée. La correspondance merveilleuse du Christianisme avec notre âme serait démontrée, et nous aurions, en définitive :

1° Eveillé le *désir* du christianisme ;

2° Prouvé sa *nécessité* même, puisqu'il faut être chrétien ou perdre tout espoir ;

3° Donné une sorte de *démonstration scientifique* de sa vérité, puisque nous aurions fait voir en lui, suivant la méthode de Pascal, l'hypothèse qui seule explique les faits. C'est la méthode ordinaire des sciences naturelles, et elle produit l'évidence intérieure.

Mais cela ne suffit pas. Que le christianisme réponde à nos aspirations, cela constitue une présomption en sa faveur, non une preuve absolue. Sans doute, « si Christ n'existait pas, il faudrait l'inventer » ; mais il nous faut quelque chose qui existe, que nous n'ayons pas inventé. Il reste donc à prouver que Jésus-Christ existe, qu'il est venu en chair, qu'il est mort, qu'il est ressuscité. Et, comme le christianisme est un fait de l'histoire, c'est uniquement par la méthode historique qu'on peut l'établir.

B. *Preuve externe.* — Tel est le rôle de la preuve externe. Elle établira :

1° L'authenticité et la crédibilité des *documents* ;

2° La réalité historique des *faits* chrétiens, — c'est-à-dire, de la vie, des miracles, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, comme aussi des révélations et des

prophéties de l'Ancien Testament, qui préparent Jésus-Christ et l'annoncent.

Voilà quelle est, selon moi, la seule méthode qui puisse aboutir. On ne se laissera convaincre par la preuve externe que quand la preuve interne aura fait son œuvre; on ne cèdera aux témoignages historiques que lorsque le cœur aura été gagné. L'inévidence est le propre de la vérité historique; les affirmations de la conscience et de la raison lui prêtent seules le caractère de certitude qui lui manque naturellement. Quand on sera bien persuadé que le surnaturel chrétien est possible et qu'il est nécessaire, alors seulement on aura des yeux pour voir les faits qui nous montrent qu'il est réel. Sinon, on trouvera toujours des échappatoires. Aucune des deux sortes de preuves ne peut à elle seule produire la certitude; chacune des deux a besoin de l'autre pour s'achever elle-même et devenir concluante. C'est une chaîne qui ne vaut que par la cohésion de ses anneaux. C'est un cercle, mais un cercle inévitable, dans lequel il faut se jeter par un acte de volonté.

Cet acte de volonté, cet acte essentiellement moral, c'est la foi. Je l'ai dit, toutes ces preuves sont inévidentes; mais toutes ces inévidences réunies forment une certitude, — une certitude morale, qui ne s'impose pas par la contrainte et qui laisse toujours place au doute. Il y a assez de lumières pour ceux qui veulent croire, et assez de ténèbres pour ceux qui veulent douter. Ainsi, dans notre adhésion au christianisme, la volonté est engagée. Nous sommes responsables de notre foi et de notre incrédulité; et voilà pourquoi nous serons jugés par elles.

Après l'histoire de l'Apologétique, il faudrait faire l'histoire de la *Polémique contre les hérétiques*. Mais ce serait

une étude longue et fatigante, et, de plus, une étude inutile, car la polémique contre les hérétiques est tellement mêlée à la première élaboration du dogme, que nous serons amenés à faire son histoire en racontant celle des principales doctrines chrétiennes pendant cette période.

Mais il est nécessaire auparavant de dire quelques mots de ce qu'on appelle aujourd'hui les sciences d'introduction (*einleitenden Dogmen*, — Néander), c'est-à-dire, des questions relatives aux Saintes-Ecritures. Car ce sont les Ecritures qui ont de tous temps fourni les matériaux à la dogmatique chrétienne, et, de plus, c'est de la notion des Ecritures que dépend l'attitude à l'égard des hérétiques, comme l'esprit et le contenu général de la théologie.

SECTION II

DOCTRINE DES SAINTES-ÉCRITURES

Trois points nous arrêteront successivement : la doctrine du *Canon*, celle de l'*Inspiration* et celle de l'*Interprétation* de l'Ecriture.

§ 1er. — LE CANON

A. *Ancien Testament.* — Le canon de l'Ancien Testament était clos depuis longtemps. Les chrétiens le reçurent tout formé des mains de la synagogue. Mais à côté des livres canoniques, il y en avait d'autres, d'origine plus

récente, au sujet desquels deux opinions différentes avaient cours parmi les juifs.

Les *Juifs de Palestine,* plus strictement attachés aux traditions théocratiques, excluaient du canon les Apocryphes (Tobie, Judith, Macchabées, Sagesse de Salomon, Sagesse de Jésus fils de Sirach, etc.). Ils n'accordaient à ces livres aucune autorité.

Les *Juifs d'Alexandrie*, animés d'un esprit plus large, et surtout jaloux d'opposer aux richesses littéraires des Grecs une littérature hébraïque aussi considérable que possible, les citaient volontiers et les entouraient d'une faveur marquée. Toutefois ils distinguaient entre ces livres et les livres canoniques, lesquels étaient lus régulièrement dans les synagogues. Ils traduisirent les uns et les autres en grec, mais rien n'autorise à penser qu'ils aient introduit les Apocryphes dans le canon hébraïque.

Quoi qu'il en soit, les Apocryphes figurent dans la *Version des Septante,* et c'est par elle qu'ils furent connus des chrétiens. Ils passèrent tout naturellement dans les versions latines, la *Vetus Itala*, et plus tard la *Vulgate*. La plupart des chrétiens ne connaissant que les Septante, et étant incapables de remonter au texte hébreu, ne pouvaient contrôler l'origine de ces livres. C'est seulement plus tard, lorsque, avec Origène, on revint au texte hébreu, que l'on apprit à distinguer les Apocryphes des Canoniques. Toutefois, les Apocryphes demeurèrent dans la Vulgate, qui fut déclarée version officielle et inspirée au Concile de Trente, et les bibles protestantes seules les rejettent.

B. *Nouveau Testament.* — Nous avons dit (p. 114-115), sous l'empire de quelles nécessités se forma le canon du Nouveau Testament. Aux prétendus livres et aux prétendues traditions des hérétiques, on voulut opposer une tradition écrite, fixe, un recueil authentique de livre

apostoliques. Nous avons dit aussi à quel critère historique on s'était arrêté : on avait accepté comme canoniques les livres lus dans les églises apostoliques et universellement reconnus par elles.

1. Ainsi se forma le recueil des *homologoumènes*, composé de deux parties :

1° Τὸ εὐαγγέλιον, — ou τὸ εὐαγγελικόν, l'*Evangile*, considéré comme une histoire unique en quatre récits, suivant les divers narrateurs (κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κ. τ. λ.)

2° Ὁ ἀπόστολος, — ou τὸ ἀποστολικόν, l'*Apôtre*, nom donné à Paul, puis au recueil de ses lettres, et enfin étendu à toute la seconde collection du canon, dont les épîtres de Paul formaient la plus grande part. Le livre des Actes servait d'introduction à cette seconde collection, qu'il reliait à la première, et qui comprenait, outre les quatorze épîtres de Paul, les deux épîtres appelées καθολικάι ou ἐγκύκλιαι de Pierre et de Jean (I Pierre et I Jean). — Les témoignages d'Irénée, de Clément et de Tertullien permettent d'affirmer que ce recueil était formé dès le milieu du IIe siècle, vers 150.

2. A côté de ces livres s'en placèrent d'autres, qui n'étaient pas universellement connus et admis dans les églises et que l'on désignait, à cause de cela, sous le nom d'*Antilégomènes* : c'étaient l'épitre de Jacques, la IIe de Pierre, la IIe et la IIIe de Jean, celle de Jude et l'Apocalypse.

3. Enfin, une série de livres appelés d'abord *utiles* — ὠφέλιμα. γνήσια — et plus tard *illégitimes* — νόθα — jouissaient d'un grand crédit, sans être canoniques, et quelques-uns même étaient lus dans les assemblées. C'étaient le Pasteur d'Hermas, l'épitre de Barnabas, celle de Clément Romain, et l'écrit intitulé κήρυγμα Πέτρου.

Ce n'est qu'au IVe siècle que, toute contestation ayant cessé au sujet des antilégomènes, et les livres tels que le

Pasteur et les épîtres de Barnabas et de Clément ayant été écartés définitivement, le canon fut ce qu'il est demeuré jusqu'à nos jours.

C'est aussi seulement vers la fin de notre période que le recueil canonique ainsi formé prit le nom de *Nouveau Testament*. Origène l'appelle ἡ καινὴ διαθήκη, et Tertullien *Novum Testamentum*. Le mot διαθήκη est le terme par lequel les Septante avaient traduit l'hébreu *berith*, alliance. Les juifs appelaient l'Ancien Testament *sepher haberith*, car le fondement du mosaïsme était une alliance traitée avec Jéhovah et son peuple, avec promesses et engagements réciproques des deux parties contractantes. Ce mot se trouve appliqué par Paul à l'Évangile, qu'il considère comme une nouvelle alliance, une alliance de grâce, scellée par le sang de Jésus-Christ : ainsi, il oppose la καινὴ διαθήκη à la παλαία διαθήκη (2 Cor. III, 6, 14). Telle fut l'origine du terme grec qui servit à désigner les livres de la nouvelle alliance.

Voici maintenant l'origine du terme latin. Le mot διαθήκη signifie aussi *testament*, *legs*, et il est appliqué avec ce sens à l'Evangile dans l'épître aux Hébreux (IX, 15 et suiv). L'Evangile y est considéré comme un héritage, qui nous est assuré par la mort du testateur. C'est en s'attachant de préférence à ce sens spécial, que les Pères latins traduisirent διαθήκη par *testamentum* (*Vetus Itala*), et Tertullien se servit de ce même mot pour désigner le recueil apostolique, l'ensemble des documents authentiques de la nouvelle alliance.

---

§ 2. — LA DOCTRINE DE L'INSPIRATION

A. *Ancien Testament.* — En même temps qu'ils reçurent des juifs le canon de l'Ancien Testament, les chrétiens

leur prirent aussi leurs idées sur l'inspiration de ces livres sacrés. Or, ces idées étaient devenues fort étroites, depuis que la voix des prophètes avait cessé de se faire entendre. On s'attachait à la lettre de tous les documents de la révélation, des livres historiques aussi bien que des écrits prophétiques. On croyait à l'inspiration littérale de tous les auteurs sacrés; on les regardait tous comme des instruments passifs entre les mains de Dieu. Ils n'avaient pensait-on, rien dit d'eux-mêmes : tout leur avait été directement donné et dicté par le Saint-Esprit, la forme comme le fond, les mots comme les pensées. Les fautes de langue elles-mêmes étaient considérées comme inspirées. Chaque mot, chaque lettre, chaque signe avait une valeur divine, une signification mystérieuse et prophétique. — De là les travaux minutieux et puérils auxquels se livraient les rabbins sur le texte de l'Ancien Testament : ils comptaient le nombre de lettres de chaque livre, notaient la lettre du commencement, celle de la fin et celle du milieu, et attribuaient une vertu mystique à chaque lettre de l'alphabet hébreu.

Cette notion littéraliste était appliquée par les juifs alexandrins à la version des Septante. On connaît la légende racontée par le juif Aristée sur les soixante-dix vieillards enfermés dans des cellules séparées par ordre de Ptolémée, et faisant dans le même temps, sans se concerter, soixante-dix traductions identiques de l'Ancien Testament.

Les chrétiens adoptèrent en général cette même notion de l'inspiration des Ecritures, et nous la retrouvons chez la plupart des Pères de cette période. Il y a cependant entre eux quelques nuances, et nous saisissons encore sur ce point les deux tendances que nous avons déjà signalées.

a) La première, celle qui compte le plus grand nombre de représentants, c'est la tendance étroite et littéraliste.

1. Les *Pères apostoliques* ne sont pas des théologiens, et leurs écrits ont un caractère essentiellement pratique : aussi ne formulent-ils point de théorie de l'inspiration. Mais ils affirment le fait, et la manière dont ils citent et interprètent l'Ancien Testament montre bien qu'ils se font de cette inspiration une idée très étroite et très littéraliste. En effet, ils citent toujours les Ecritures en faisant précéder le texte d'une de ces formules : λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, λέγει τὸ στόμα τοῦ Θεοῦ. Quant à leur méthode d'interprétation, c'est la méthode allégorique. Ils découvrent dans les moindres mots du texte sacré tout un monde de merveilles, tout un symbolisme profond, tout un enseignement mystique. Ils trouvent partout des types et des prophéties de Jésus-Christ et de sa croix. Ils font reposer quelquefois sur un mot, sur une lettre, tout un raisonnement laborieux et subtil, toute une doctrine mystique, toute une série d'applications morales et pratiques.

2. Le point de vue de *Justin Martyr* est le même que celui des Pères apostoliques ; mais ici, comme ailleurs, Justin se distingue de ses prédécesseurs par l'ampleur de son esprit. Tandis que ceux-ci se bornaient à affirmer le fait de l'inspiration littérale, Justin en donne l'explication et la théorie. « Il était impossible à des hommes, dit-il, d'avoir une telle connaissance des choses divines : aussi ne l'ont-ils eue que par un don céleste et par l'énergie de l'Esprit de Dieu. Ils ont résonné sous le souffle de l'Esprit divin comme la lyre résonne sous le plectrum. Le Logos divin nous a révélé par leur bouche les choses du ciel. Voilà pourquoi, bien qu'ils soient venus en des temps et en des lieux divers, il nous ont enseigné, comme par une seule bouche et par une seule voix, tout ce qu'il nous est nécessaire de connaître sur Dieu, sur la création, sur la chute, sur l'immortalité de l'âme et sur le jugement à venir. » (*Ad Græcos*, 8.) — Ainsi les prophètes (et les apôtres

sont placés sur le même rang) sont les instruments dont Dieu s'est servi. Leur rôle est purement passif. La lyre ne peut produire aucun son par elle-même : elle ne résonne que sous l'action du plectrum et de la main qui le dirige.

Remarquons cependant que la lyre n'est pas un instrument absolument brut et inerte. C'est un ensemble de cordes disposées dans un certain ordre et vibrant selon certaines lois, et chaque corde a son timbre particulier, qui la peut faire distinguer de toute autre. Il faut que le joueur de lyre tienne compte de la disposition et du timbre de toutes ces cordes. Le choix d'une telle image semble donc indiquer que, dans la pensée de Justin, le phénomène purement passif de l'inspiration ne détruisait pas l'individualité propre de l'homme inspiré. Mais il est certain que l'idée de la passivité domine.

Ajoutons que pour Justin l'inspiration ne s'étend pas en dehors du domaine religieux et des vérités nécessaires au salut.

3. Même conception chez *Athénagore* : « l'Esprit de Dieu, dit-il, s'est servi des prophètes comme le joueur de flûte se sert de son instrument » — ὡσεὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεύσας. — Il représente l'état des prophètes pendant l'inspiration comme une « extase ».

4. *Irénée* proclame en ces termes la perfection des Ecritures : « *Scripturæ perfectæ sunt, quippe a verbo Dei et Spiritu ejus dictæ.* » (*Adv. hœres*, II, 28). Il attribue au Saint-Esprit, non pas seulement le fond des pensées, mais encore le choix des mots.

5. *Tertullien* pense de la même manière, et, comme les deux précédents, il attribue la même inspiration absolue à toutes les parties de la Bible. Il proclame son infaillibilité, non pas seulement en matières religieuses, mais en toutes choses (questions d'histoire, de chronologie, de cosmographie et de sciences naturelles.)

6. Ceux qui vont le plus loin dans cette voie, ce sont les *Montanistes*, qui font des écrivains sacrés des instruments absoluments passifs, et de l'inspiration une extase où l'on perd la conscience de soi-même, une sorte de possession violente et brutale comme celle des pythonisses païennes, état où toutes les facultés sont suspendues, où disparaît toute conscience de soi-même, toute intelligence, toute volonté.

b) En face de cette tendance littéraliste, l'école d'Alexandrie se fait de l'inspiration une notion plus large, plus vivante et plus vraie, en même temps que plus spiritualiste. *Clément*, il est vrai, ne formule pas cette notion. Il se tient au point de vue de Justin. Il cite, lui aussi, les Ecritures avec cette formule : τὸ στόμα κυρίου ἐλάλησε. Il écrit même dans son Pédagogue (I, 7) : ὁ νόμος διὰ Μώσεος ἐδόθη, οὐχὶ ὑπὸ Μώσεως, ἀλλὰ ὑπὸ μὲν τοῦ Λόγου, διὰ Μώσεως δὲ τοῦ θεράποντος αὐτοῦ. Mais *Origène* réagit franchement contre la conception montaniste, comme nous allons le voir en parlant de l'inspiration du Nouveau Testament.

B. *Nouveau Testament*. — Les chrétiens mirent les apôtres sur le même rang que les prophètes et furent peu à peu conduits à attribuer la même inspiration aux ouvrages des uns et des autres. Les apôtres étaient pour eux, non seulement, comme le prétend une certaine école, les témoins immédiats de Jésus-Christ, mais aussi des hommes inspirés par le Saint-Esprit et chargés par Dieu de nous révéler les mystères de la grâce. Les chrétiens croyaient au miracle de la Pentecôte, et voyaient dans les apôtres, à partir de ce moment, des organes spéciaux du Saint-Esprit. Ils s'en rapportaient, au reste, sur ce point, au témoignage des apôtres eux-mêmes. Aussi, quand leurs écrits furent réunis en canon, pour servir de drapeau à l'Eglise contre les hérétiques, on plaça ces écrits sur le

même rang que ceux de l'Ancien Testament. Et, plus l'on s'éloigna du temps des apôtres, plus la lutte contre les hérésies devint vive, et plus aussi grandit l'importance de la tradition apostolique écrite, plus on s'attacha à la lettre de cette tradition comme à la parole même de Dieu.

Aussi voyons-nous les docteurs du IIe et du IIIe siècle appliquer en général au Nouveau Testament la même notion littéraliste de l'inspiration qu'ils appliquaient à l'Ancien, après l'avoir reçue des juifs.

1. On a contesté que les Pères Apostoliques aient cru à l'inspiration des écrits des Apôtres. On a objecté, d'une part, que ces Pères ne parlent pas d'une telle foi et surtout ne la formulent pas dogmatiquement; mais ceci est facile à comprendre, car formuler à leur époque la doctrine de l'inspiration eût été inutile et prématuré. D'autre part, on a remarqué qu'ils ne citent pas très souvent les écrits apostoliques comme autorité inspirée ; mais cela s'explique aussi, car ils n'en connaissaient qu'un petit nombre et ils vivaient au temps où toutes les préférences étaient encore pour la tradition vivante et orale.

a) Mais il est un fait certain, qui ressort de toutes les pages de leurs écrits, c'est qu'ils plaçaient les apôtres sur la même ligne que les prophètes ; et cela suffit, quand on songe à ce qu'étaient pour eux les prophètes, leurs paroles et leurs livres. *Ignace*, par exemple, écrit aux Philadelphiens : « J'ai mon recours à l'*Evangile*, comme à la chair de Jésus-Christ, et aux *apôtres*, comme au presbytère de l'Eglise. Aimons aussi les *prophètes*, parce qu'ils ont annoncé ce qui regarde l'Evangile » (§ V). Et aux Smyrnéens : « Attachez-vous aux prophètes, mais surtout à l'Evangile » (§ VIII). De même, *Polycarpe* écrit aux Philippiens : « Servons le Seigneur avec crainte, comme il l'a commandé lui-même et comme l'ont prescrit les *apôtres* qui nous ont prêché l'Evangile et les *prophètes*, qui ont

annoncé à l'avance la venue de Notre Seigneur » (§ VI).

b) Un autre fait, non moins significatif, c'est qu'ils mettent la parole des apôtres sur le même rang que celle de Jésus-Christ. « Les apôtres, dit *Clément*, nous ont annoncé l'Evangile de la part de Jésus-Christ, et Jésus-Christ de la part de Dieu. Jésus-Christ a été envoyé par Dieu, et les apôtres par Jésus-Christ ; l'un et l'autre de ces envois a été fait par la volonté de Dieu (*Ad. Corinth.*, XLII). Et *Ignace :* « Etudiez-vous à vous affermir dans la doctrine de Jésus-Christ et des apôtres » (*Ad Magn.*, XIII). « Suivez votre évêque comme Jésus-Christ, et la compagnie des anciens comme les apôtres » (*Ad Smyrn.*, VIII). « Comme le Seigneur n'a rien fait sans le Père, ni par lui-même, ni par les apôtres... » (*Ad Magn.*, VII).

c) Ils affirment même positivement l'inspiration des écrits apostoliques : « Prenez en main l'épître du bienheureux apôtre Paul, écrit *Clément de Rome* aux Corinthiens, ... certainement il vous écrivit par le Saint-Esprit » (XLVII.)

d) Au reste, les Apôtres, aux yeux des Pères apostoliques, tenaient moins leur autorité de leur qualité de témoins oculaires, que du don du Saint-Esprit qu'ils avaient reçu. Ce qui le prouve, c'est que, de tous les apôtres, celui qu'ils citent le plus, c'est saint Paul, lequel précisément n'avait point été témoin immédiat du Seigneur.

e) Enfin, l'épître de *Barnabas* nous fournit un dernier trait. D'après le *codex sinaïticus*, elle renferme une citation du Nouveau Testament avec la formule consacrée ὡς γέγραπται.

2. Si de l'âge des Pères apostoliques nous passons à celui des Apologètes, les témoignages abondent et il devient inutile d'insister. *Justin*, *Irénée*, *Tertullien*, *Clément d'Alexandrie* citent les écrivains du Nouveau Testament de la même manière que ceux de l'Ancien et assimi-

lent l'inspiration des apôtres à celle des prophètes. Irénée attribue au Saint-Esprit, dans les écrits apostoliques, non seulement le fond de la pensée, mais le choix des mots. Il fait, par exemple, la réflexion que Matthieu aurait pu dire, au commencement de son évangile : « *Jesu vera generatio sic erat* » ; mais le Saint-Esprit, prévoyant l'abus qu'en pourraient faire de faux docteurs, dit par Matthieu : « *Christi autem generatio sic erat.* »

Il faut ajouter que certains Pères, comme Clément, attribuent aussi l'inspiration à Barnabas, au Pasteur d'Hermas, à Clément Romain, et même — nous l'avons vu — aux philosophes grecs, à Platon surtout, et, en quelque mesure, aux Livres Sibyllins. Mais ils reconnaissent à l'inspiration des Apôtres un caractère spécial et distinctif, donnant à leurs écrits une autorité que nulle parole humaine ne peut avoir.

3. Origène le premier arrive à une notion large et vivante de l'inspiration.

a) Il combat la grossière conception des Montanistes, et la qualifie de païenne. « C'est, dit-il, la Pythie qui est mise hors d'elle-même, dans un état d'inconscience assez semblable à la folie » — ἐξίσταται καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῇ ἐστιν (C. Cels. VII) ; — cela ne convient ni aux prophètes ni aux apôtres.

b) Il distingue, de plus, entre l'inspiration des prophètes et celle des apôtres. La première est extérieure, elle se traduit par des symboles et des visions. Aussi est-elle d'un rang moins élevé que l'inspiration intérieure des apôtres. Ceux-ci sont mis directement par le Verbe en contact avec l'Esprit. Leur inspiration est conforme au caractère général de la nouvelle alliance, qui rétablit notre communion avec Dieu, fait descendre l'Esprit divin dans nos cœurs et le mêle à notre propre esprit. Lorsque les apôtres étaient visités par l'Esprit de Dieu, ils ne perdaient pas la conscience d'eux-mêmes : au contraire, leur esprit était

élevé à une plus haute puissance et acquérait de la vérité une connaissance parfaitement consciente et lumineuse. Et cela, parce que leur esprit entrait en communion avec le Logos et participait à la connaissance intuitive de la vérité, que le Logos possède par essence et par nature.

Du reste, Origène ne croit pas que l'Ecriture soit partout également inspirée. Il insiste sur la distinction faite par saint Paul entre ce qu'il dit de la part du Seigneur et ce qu'il dit en son propre nom, comme il met à part dans l'Ancien Testament les passages qui commençent par ces mots : « Ainsi a dit le Seigneur. » — Ailleurs, il est vrai, il dit que toute l'Ecriture est pleinement inspirée.

En résumé, à l'exception d'Origène, c'est, avec quelques nuances, la notion littéraliste de l'inspiration qui prévaut pendant toute cette période.

---

§ III. — L'INTERPRÉTATION DES ÉCRITURES ET LEUR RAPPORT AVEC LA TRADITION.

A. *Méthode d'interprétation.* — Avec la notion étroite et littéraliste que nous venons de caractériser, on s'attend à une interprétation littérale et stricte des Ecritures. On rencontre, en effet, une telle interprétation chez plusieurs Péres. Cependant, c'est l'*allégorie* qui est surtout en faveur auprès d'eux. Cela s'explique. Quand on voit dans la Bible un livre dont tous les mots ont été prononcés par la bouche même de Dieu, on est conduit à donner à chacun de ces mots une importance que leur sens littéral ne suffit pas toujours à justifier. Il en faut alors chercher un autre. Les Ecritures deviennent une sorte d'hiéroglyphe, dont il faut chercher la clef et pénétrer le mystère, où chaque lettre a une valeur divine et un sens caché.

Nous trouvons chez Philon un exemple de cette affinité naturelle entre la théorie de l'inspiration littérale et l'interprétation allégorique. C'est ainsi que Philon explique allégoriquement les généalogies de l'Ancien Testament. Et ces exemples ne furent que trop suivis par les docteurs de l'Eglise. Nous avons déjà dit (p. 132, not. 1) comment Barnabas voit dans les 318 personnes qu'Abraham fit circoncire la prophétie de Jésus-Christ crucifié. Nous avons parlé aussi (p. 147) des distinctions établies par Clément et Origène entre les divers sens de la Bible, le sens littéral, le sens spirituel et quelquefois en outre le sens moral. Voici quelques règles que donne Origène au sujet de ces différents sens :

a) Il faut écarter le sens littéral toutes les fois que ce sens ne présente aucun caractère directement religieux ; par exemple, à propos des généalogies de l'Ancien et du Nouveau Testament. — C'est là un des résultats de la tendance intellectualiste d'Origène : il méconnaît l'importance historique de ces généalogies et l'importance de l'histoire au point de vue du salut ;

b) Il faut écarter encore le sens littéral de tous les récits qui présentent quelque chose de choquant au point de vue moral, comme, par exemple, certains traits de la vie des patriarches. — C'est un second résultat de cette même tendance ;

c) Il faut écarter enfin le sens littéral toutes les fois que l'on rencontre des détails qui contredisent la dignité et la spiritualité divines ; ainsi dans l'explication des théophaines de l'Ancien Testament. — Ici Origène cède à l'influence platonicienne, et l'on surprend chez lui quelques traces de dualisme.

On peut aller loin avec une telle méthode. De plus, dans le système d'Origène, le sens littéral ne donne que le Christ charnel : pour aller jusqu'au Logos divin, il faut le

sens mystique. Et une fois qu'on est en contact avec le Logos, on n'a plus besoin du sens littéral et historique. Celui-ci n'est qu'un chemin, un passage, qu'il faut traverser sans s'y arrêter, pour arriver jusqu'au Christ spirituel ; c'est lui qui seul nous donnera l'eau jaillissante en vie éternelle. Ces vues sur les rapports de l'Ecriture et de Christ sont excellentes, mais la manière dont Origène les expose n'est pas sans péril.

Quelques docteurs toutefois se défient de l'allégorie et recommandent le sens simple et immédiat de la Bible. En Orient, l'école d'Antioche fonde l'exégèse sur la grammaire. En Gaule, Irénée admet l'interprétation allégorique, mais il en blâme l'abus. Il s'élève aussi contre la prétention de tout expliquer dans l'Ecriture. Il faut, dit-il, savoir s'incliner en silence devant les mystères de Dieu et devant les obscurités des Ecritures ; il faut se tenir au sens le plus simple et le plus clair, sans prétendre tout comprendre et tout expliquer. « Si, dans la nature, il y a des choses qui nous sont accessibles, et d'autres dont Dieu s'est réservé le secret, combien plus, dans les révélations toutes spirituelles des Ecritures, doit-il y avoir, à côté des choses que nous pouvons comprendre par la grâce divine, d'autres choses qui n'appartiennent qu'à Dieu ! Et cela, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir, afin que toujours Dieu enseigne et que toujours aussi l'homme soit instruit de Dieu. » (*Adv. hæres*, II, 28).

B. *Rapport de la tradition avec l'Ecriture.* — Nous avons à traiter une dernière question : A qui attribuait-on l'autorité souveraine et décisive : aux Ecritures ou à la tradition ? Aux écrits apostoliques formant le recueil du Nouveau Testament ou à la tradition apostolique représentée par les Eglises appelées *sedes apostolicæ ?*

Reconnaissons d'abord un fait qui est vrai, mais dont

l'Eglise catholique a beaucoup abusé, et qu'elle invoque encore aujourd'hui pour établir la supériorité de la tradition sur les Ecritures : C'est que la tradition orale est antérieure à la composition et à la réunion en recueil des écrits du Nouveau Testament. Il est certain, en effet, que c'est tout d'abord par la prédication, par le ministère de la parole que les apôtres ont accompli leur œuvre d'évangélisation et de conquête. Jusqu'à la fin de leur vie, ce ministère vivant de la parole tint la première place dans leur activité missionnaire. Ils prêchaient l'Evangile, ils enseignaient, ils instruisaient ; ils exhortaient les pécheurs à se convertir et les croyants à porter des fruits dignes de leur sainte vocation. C'était là leur mission et leur charge, le κήρυγμα, le λόγος τοῦ θεοῦ. L'Evangile qu'ils avaient prêché, d'autres, après l'avoir reçu d'eux, le prêchèrent à leur tour. Ainsi se formait la παράδοσις, par laquelle se transmettait et se répandait au loin la vérité évangélique.

Les *Evangiles* ne furent écrits que lorsque l'Evangile était depuis longtemps prêché et cru dans le monde, et que bien des Eglises avaient été fondées par le ministère des apôtres et de leurs compagnons d'œuvre. Les apôtres n'écrivirent leurs *Epîtres* — ces lettres admirables où ils développaient tout le conseil de Dieu et traçaient les devoirs de la vie chrétienne — que pour suppléer à leur propre absence. Paul, quand il quittait les Eglises qu'il venait de fonder pour aller porter ailleurs la parole de l'Evangile, écrivait aux nouveaux fidèles pour les affermir dans la foi, et leur donner de loin les conseils et les directions qu'il ne pouvait plus leur donner de bouche. Ou bien, il écrivait aux Eglises qu'il se proposait de visiter, afin d'y préparer d'avance l'œuvre qu'il avait dessein d'y accomplir par son ministère actif et sa parole vivante.

Les apôtres aimaient mieux agir par la parole que par la plume. Ils visitaient une Eglise plus volontiers qu'ils ne

lui écrivaient. En général, ils ne prenaient la plume que quand ils ne pouvaient pas se rendre de leur personne auprès des frères qu'ils avaient à cœur d'éclairer, d'avertir et d'instruire. Les fidèles, de leur côté, quelque prix qu'ils attachassent aux lettres des apôtres, aimaient mieux les posséder eux-mêmes et entendre leur parole que de lire leurs épîtres. Il en fut ainsi aussi longtemps que vécurent les apôtres.

Pendant les premières années qui suivirent leur mort, leurs disciples immédiats, comme Polycarpe et Papias, attachaient plus de prix aux paroles qu'ils avaient entendu sortir de leur bouche, et dont ils conservaient pieusement le souvenir, qu'à leurs lettres ou à leurs écrits. De leur côté, les chrétiens de la fin du premier siècle et du commencement du second recherchèrent avec le plus grand empressement le commerce de ceux qui avaient vu et entendu les apôtres, afin de leur faire répéter les paroles que ceux-ci avaient prononcées. On plaçait cette tradition vivante, orale, personnelle, au-dessus des écrits apostoliques. Nous avons sur ce point le témoignage formel de Papias, et certes Papias n'était pas seul à penser ainsi.

Mais il n'en fut pas de même plus tard. A mesure qu'on s'éloignait du temps des apôtres, à mesure que leurs disciples immédiats — ceux qui avaient vu leur visage et entendu leur voix — disparaissaient les uns après les autres, on attacha plus de prix aux écrits apostoliques, qui étaient désormais ce qu'il restait de plus certain d'eux et de leur enseignement. Les Evangiles écrits prirent aussi une plus grande valeur et une plus grande autorité. On vit dans ces Evangiles et dans les lettres des apôtres la règle suprême de la foi, le document fixe et immuable de la vérité chrétienne, destiné à préserver d'altération la tradition vivante et orale.

Nous avons vu que cette tradition, vivante elle-même,

à laquelle on attachait aussi le plus grand prix et qui jouait un rôle si important dans la controverse contre les hérétiques, se fixa de bonne heure dans les *règles de foi*, et dans le symbole apostolique qui en est sorti. Il y eut donc de bonne heure pour les fidèles une double source et une double règle de foi : d'une part, les *Ecritures* du Nouveau Testament, et, d'autre part, la *tradition* ecclésiastique, soit orale, et conservée dans les *sedes apostolicæ*, soit écrite, et rédigée dans les *regulæ fidei*. Ces deux règles jouissaient d'une autorité égale, elles portaient le même nom de κανὼν τῆς πίστεως, et passaient pour être absolument identiques au point de vue de leur contenu. Des deux côtés c'était le même enseignement, la doctrine des apôtres, que l'on opposait aux doctrines des hérétiques comme représentant seule le véritable christianisme. — La question du rapport de ces deux règles ne se posait même pas. On ne songeait pas à se demander laquelle déciderait en cas de conflit, tant on les considérait comme deux formes diverses d'une règle unique, la *règle apostolique*, le κανὼν ἀποστολικός, identique au κανὼν ἐκκλησιαστικός.

Un jour vint cependant où cette question fut posée : ce fut le jour où les hérétiques, qui surgissaient toujours plus nombreux au sein de l'Eglise, attaquèrent à la fois et opposèrent l'une à l'autre ces deux sources de la doctrine chrétienne, tantôt en invoquant contre la tradition de l'Eglise une tradition secrète, qui était, disaient-ils, la vrai tradition apostolique, — tantôt en dénaturant le sens des écrits apostoliques, ou en leur opposant d'autres écrits prétendus apostoliques et favorables à leurs propres doctrines, — tantôt enfin en mettant en opposition sur certains points la tradition orale et les écrits apostoliques. Il fallut alors avoir un critère fixe pour décider, soit entre les deux traditions orales qui se trouvaient en présence, soit entre les diverses interprétations des écrits sacrés, soit enfin entre

la tradition orale et les documents apostoliques, lorsqu'on prétendait constater entre eux un conflit.

Ce critère fut, en général, l'Ecriture. Ce qui décidait entre la tradition ecclésiastique et la tradition invoquée par l'hérésie, c'était l'Ecriture : celle des deux qui était conforme à l'enseignement de l'Ancien et du Nouveau Testament, était déclarée la vraie tradition. Ce qui décidait entre les divers sens attribués à certains passages de l'Ecriture, c'était encore l'Ecriture : en vertu du principe de l'analogie de la foi, l'interprétation la plus conforme à l'enseignement général des saints Livres était déclarée la seule vraie ; les passages clairs expliquaient ainsi les passages obscurs. Ce qui décidait enfin, en cas de désaccord, entre la tradition orale de l'Eglise elle-même et l'Ecriture, c'était encore et toujours l'Ecriture : c'est elle qui corrigeait et redressait la tradition. — L'Eglise se rangeait, en définitive, au principe protestant de l'autorité souveraine et décisive des Saintes-Ecritures s'interprétant elles-mêmes et interprétant la tradition.

Ce principe se trouve formulé par Irénée, par Clément, par Origène, et il est généralement appliqué par les Pères des IIe et IIIe siècles. « Le sens des Ecritures, dit Irénée, est facilement intelligible pour tout esprit droit et simple. S'il est des passages obscurs, ils s'expliquent par d'autres plus clairs, de telle sorte que l'Ecriture s'explique par l'Ecriture, et n'a besoin, pour être interprétée, d'aucun secours étranger. » On pourrait citer bien d'autres passages dans le même sens.

Toutefois, à côté de ce point de vue qui est le point de vue dominant, s'en rencontrent d'autres qui paraissent se rapprocher davantage du point de vue catholique — la tradition interprétant l'Ecriture, — ou du point de vue mystique et rationaliste — l'Ecriture interprétée par la raison ou par l'inspiration, — l'illumination intérieure et individuelle.

1. *Irénée* lui-même, qui est, à cette époque, le représentant le plus fidèle du principe protestant, fait souvent appel à la tradition. Il conseille aux fidèles, pour éviter tout piège et toute surprise, de recourir à la *regula fidei*, à la παράδοσις ἐκκλησιαστική, qui résume fidèlement la doctrine des Ecritures. Il voit dans cette règle de foi une épée plus portative que l'Ecriture elle-même pour repousser les attaques des hérétiques. Et, comme les gnostiques invoquaient, eux aussi, une παράδοσις ἀποστολική, Irénée s'attache à établir la fausseté de cette prétendue tradition et la vérité de la tradition ecclésiastique. Pour cela, il met en avant divers arguments. Cette tradition, dit-il, est celle des *sedes apostolicæ*; de plus elle est conforme à l'Ecriture; elle est encore unanime, universelle, constante et non mobile, contradictoire et changeante comme celle des gnostiques. Il ajoute que, si les apôtres avaient eu une doctrine secrète pour les parfaits — selon ce mot de saint Paul, invoqué par les gnostiques : σοφίαν λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, — c'est sûrement à leurs successeurs immédiats dans les grandes Eglises de Corinthe, Rome, Ephèse, qu'ils l'auraient transmise. « Ainsi, conclut Irénée, s'il y a quelque question secondaire (*modica quæstio*) que l'Ecriture ne puisse résoudre, il faut s'en rapporter à la tradition des plus anciennes Eglises apostoliques. Mais, sur les grandes questions de la foi et du salut, il n'y a pas d'incertitude possible : la Bible est claire et la tradition la confirme. »

2. *Tertullien* va plus loin qu'Irénée : il érige décidément la tradition en critère de la vérité chrétienne. Il s'en rapporte à elle pour décider les questions douteuses et déterminer le vrai sens des Ecritures. A l'époque de sa vie où il parle ainsi, on peut le considérer comme représentant le principe catholique. Dans son fameux livre *De præscriptionibus adversus hæreticos*, il pose le principe de la

præscriptio vetustatis contra novitatem (on reconnaît là le juriste romain), et il fait de la tradition des *sedes apostolicæ* le critère de la vérité, la règle de l'interprétation des Ecritures. « Les hérétiques, dit-il, ont falsifié les Ecritures et altéré la tradition qu'ils ont trouvée établie dans l'Eglise ; il faut leur opposer la tradition primitive transmise par les apôtres à leurs successeurs, et par ces derniers aux évêques qui occupent leurs sièges. »

Quand il fut devenu montaniste, Tertullien changea de langage. Il en appela, non plus à la tradition, mais aux révélations nouvelles du Saint-Esprit. « Les Ecritures ne sont pas suffisamment claires, dit-il, elles peuvent donner lieu à de fausses interprétations, d'où proviennent les hérésies : il faut donc une révélation nouvelle, qui explique et achève la première. » Et Tertullien pose le principe, adopté aussi par la théologie catholique, de la continuité de la révélation au sein de l'Eglise. Du reste, il conserve l'ancienne tradition, et ne l'attaque que quand elle contredit ses nouvelles doctrines. Dans ce cas particulier, il tient un langage tout contraire à celui de son livre contre les hérétiques : « Il n'y a pas de prescription contre la vérité : ni la longueur du temps, ni l'autorité des personnes, ni l'antiquité de la coutume ne peuvent rien contre elle. Jésus-Christ n'a pas dit : Je suis la coutume ; il a dit : Je suis la vérité. »

Cyprien invoque les mêmes principes dans sa controverse contre l'évêque Etienne, à propos du baptême des hérétiques : « *Consuetudo sine veritate vetustas erroris est,* » écrit-il (ép. 74).

3. Les *docteurs d'Alexandrie* acceptent aussi comme autorité dans l'Eglise les Ecritures confirmées par la παράδοσις ἐκκλησιαστική. C'est là, pour Clément et pour Origène, la κανὼν τῆς πίστεως, et Origène oppose à la gnose

des gnostiques la γνῶσις ἐκκλησιαστική, qui se renferme dans les limites de ce canon. Il reconnaît que souvent l'interprétation des Ecritures paraît difficile et douteuse : il faut alors en appeler, pour en déterminer le sens, soit à l'Ecriture elle-même, soit à la tradition ecclésiastique, soit à la raison individuelle, soit aux inspirations particulières du Saint-Esprit, soit enfin à une certaine tradition orale, transmise à certains initiés et distincte de la tradition générale. Nous avons vu déjà qu'Origène admet l'existence d'une telle tradition secrète, analogue à celle qu'invoquaient les gnostiques Et il la justifie de la même manière. Certaines vérités lui paraissent trop sublimes pour être confiées à l'Ecriture ; elles ne pouvaient se communiquer que par la parole vivante. « Révélées par Jésus-Christ à ses disciples préférés, et transmises par eux à quelques hommes privilégiés, elles sont parvenues jusqu'à nous, et nous les annonçons à ceux à qui Dieu donne sa grâce pour les comprendre. »

En résumé, — à côté de la tendance à faire des Ecritures la règle et l'autorité souveraine en matière de foi, tendance protestante, dont Irénée est le plus pur représentant, — on peut trouver chez les Pères le principe catholique, représenté surtout par Tertullien, et même le principe rationaliste et mystique, représenté, d'une part, par Origène, et de l'autre, par les Montanistes. Cependant, c'est aux Ecritures qu'appartient, en somme, la plus haute autorité dogmatique. La tradition n'a de valeur qu'autant qu'elle est d'accord avec les Ecritures, et celles ci demeurent la norme de toutes les grandes questions de foi intéressant le salut.

Ce qui prouve que le premier rang et la première autorité appartenaient bien aux Ecritures, c'est que l'usage en était recommandé à tous les laïques comme un devoir et un privilège. Irénée, Clément, Origène sont unanimes sur ce point.

CHAPITRE III

LA DOCTRINE DE DIEU. — LES ANGES. — LE *LOGOS* ET LA TRINITÉ

Il nous reste à étudier l'histoire des principales doctrines chrétiennes pendant la première période. Nous rangerons ces doctrines sous deux chefs généraux : la doctrine de *Dieu*, — et la doctrine de l'*homme* et du salut. Nous commencerons par la doctrine de Dieu, non seulement parce qu'elle est au premier rang dans l'ordre logique, mais aussi et surtout parce qu'elle tient, à cette époque, la première place dans les préoccupations de l'Eglise, et qu'elle est le centre de tout le travail dogmatique accompli dans son sein.

Au reste, il ne faut pas nous attendre à trouver dans les documents des premiers siècles des formules dogmatiques achevées, précises et rigoureuses. Nous sommes encore à la période du combat, de la lutte pour la vie : l'heure de la réflexion scientifique viendra plus tard, avec le repos qui suivra la victoire. On ne s'attache d'abord à formuler la doctrine que dans la mesure où l'on y est contraint par les nécessités de l'apologétique et de la polémique.

Voilà pourquoi on s'occupe surtout des doctrines les plus caractéristiques, et par cela même les plus attaquées par les juifs et par les païens, la *personne* du Christ — sa divinité surtout, — et son *œuvre*, la rédemption. La première de ces doctrines est comme le pivot du mouvement théologique pendant toute cette période et la période suivante. Et cela se conçoit. D'une part, la doctrine du Logos était

tout ensemble la plus distinctive, la plus attaquée de toutes les doctrines chrétiennes, et celle qui offrait le plus de points de contact avec les philosophies antérieures (juifs et païens, Philon et Platon). Et, d'autre part, cette doctrine devait modifier d'une manière profonde la notion de Dieu ; aussi voyons-nous s'élaborer le dogme de la *Trinité*, en même temps que se formule la doctrine du *Logos*.

Mais, avant d'établir la divinité de Jésus-Christ et les rapports entre le Logos et Dieu, les apologètes et les docteurs avaient à établir la doctrine du Dieu unique, vivant et vrai, créateur et providence du monde, — en face des païens et des gnostiques, par qui ces doctrines étaient défigurées ou niées. Ces questions tiennent une assez grande place dans les écrits des Pères : aussi devons-nous les passer rapidement en revue, avant d'en venir à la doctrine du Logos et à celle de la Trinité.

SECTION I

DIEU, SA NATURE, SES ATTRIBUTS, SES RAPPORTS AVEC LE MONDE

---

§ Ier. — EXISTENCE DE DIEU

Le Christianisme en tant que religion positive, c'est-à-dire, fondée sur une révélation historique, n'a pas à démontrer l'existence de Dieu : il la suppose. Mais les premiers docteurs de l'Eglise furent conduits à établir l'existence de Dieu par les nécessités de l'apologétique et de la polémique en face des païens.

La question ne se posait pas entre les chrétiens et les juifs, car les uns et les autres adoraient et annonçaient le même Dieu, le Dieu qui s'était révélé dans l'Ancien Testament, le Dieu d'Abraham, de Moïse et des Prophètes, que les Chrétiens considéraient comme s'étant révélé de nouveau en Jésus-Christ. Mais la question se posait entre les chrétiens et les païens, et cela à un double point de vue.

1. Les chrétiens étaient accusés d'*athéïsme* par les païens. Ne voyant chez eux ni temples, ni autels, ni statues, ni simulacres quelconques de la divinité, et incapables de comprendre la spiritualité de leur culte, les païens supposaient qu'ils n'avaient pas de Dieu et les appelaient athées — ἄθεοι. — Il fallait, pour se laver de ce reproche, affirmer l'existence de Dieu.

2. De plus, c'étaient les païens qui méritaient, en réalité, le reproche d'athéisme. Non pas qu'ils n'eussent aucun dieu : ils en reconnaissaient, au contraire, un trop grand nombre ; ils étaient, comme dit saint Paul aux Athéniens, dévots à l'excès — δεισιδαιμονέστεροι. — Mais ils avaient morcelé la divinité en tant de dieux divers, que l'existence même de cette divinité s'en trouvait très compromise. Le polythéisme est une autre sorte d'athéisme. Aussi voyons-nous saint Paul, dans ce même discours, entreprendre devant les Athéniens une espèce de démonstration de l'existence de Dieu (Act. XVII, 24, 59). D'ailleurs, certains philosophes païens avaient nié formellement l'existence de Dieu, ou la mettaient sérieusement en doute. Le scepticisme et l'athéisme étaient fort répandus. Il fallait donc, en face de ces négations et de ces doutes, affirmer l'existence de Dieu.

C'est par cette double nécessité de la défense et de l'attaque que les Pères furent conduits à s'occuper de démontrer l'existence de Dieu, et à commencer leurs symboles par cette affirmation : « Je crois en Dieu. » Toutefois, il ne

faut pas leur demander des preuves rigoureuses et scientifiques. Ils prétendent, en général, qu'une telle démonstration est impossible. « Dieu, dit Clément d'Alexandrie, ne peut être saisi par la démonstration, car toute démonstration part d'un principe plus élevé pour en tirer, par voie de conséquence, ce qu'il faut démontrer ; or, il n'y a point de principe supérieur à Dieu, qui est le principe de toutes choses » (*Strom.*, V, 12).

Cependant, les Pères donnent en faveur de l'existence de Dieu les arguments classiques, ceux qu'on a donnés de tous temps.

1. Ainsi, ils invoquent le *sentiment religieux* et le décrivent souvent avec éloquence. L'*innéité* de ce témoignage spontané que l'âme humaine rend à Dieu a, à leurs yeux, la force démonstrative d'un véritable argument ; c'est même pour eux l'argument par excellence, celui auquel ils reviennent le plus souvent et le plus volontiers.

D'après *Justin Martyr,* cet instinct religieux de l'homme est une première révélation de Dieu, déposée par le Logos au fond de l'âme humaine. Aussi montre-t-il l'idée de Dieu gravée dans le cœur des païens : « L'exclamation ! *ô Dieu !* n'est pas une parole vaine, dit-il, c'est l'expression d'un sentiment profondément enraciné dans le cœur humain » (II, *Apol.*, 6).

Tertullien, dans son *De testimonio animæ,* insiste également sur le sentiment religieux inné à l'homme. L'existence de Dieu est l'objet essentiel de ce témoignage involontaire et spontané de l'âme, dont il se fait une arme en faveur du Christianisme, et il ajoute (c. 2) : « *Si anima aut divina, aut a Deo data est, sine dubio datorem suum novit.* »

Clément d'Alexandrie dit à son tour : « Tout homme sincère confesse qu'il y a un Dieu immortel et sans com-

mencement (*Coh. ad Græcos*, VI). — Et ailleurs : « Si quelqu'un se connaît soi-même, il connaît aussi Dieu » (*Pædag.* III, 1).

Théophile d'Antioche écrit à Autolyque : « Si tu me dis : Montre-moi ton Dieu ! je te répondrai : Montre-toi toi-même à moi (mot à mot : Montre-moi ton homme), et je te montrerai mon Dieu. Montre-moi si les yeux de ton âme voient, et si les oreilles de ton cœur entendent. Car, comme l'œil voit le soleil, ainsi l'âme peut voir Dieu... »

2. A cet argument, le seul décisif après tout, les Pères en ajoutent un autre, qui n'est que le premier présenté sous une forme nouvelle : c'est l'argument tiré du *consentement universel* des peuples, ou de l'existence des religions. *Tertullien* (*Apolog.* 17), *Cyprien* (*de idolorum vanitate*), *Clément* (*Strom*, V), etc..., invoquent en faveur de l'existence de Dieu le témoignage unanime du genre humain. *Origène* range l'idée de Dieu parmi les notions communes — κοιναὶ ἔννοαι — que l'on retrouve chez tous les peuples, et qui sont comme l'apanage distinctif de la nature humaine.

3. Les Pères invoquent enfin, mais sans lui donner une forme scientifique, l'argument tiré des *œuvres de la création* — ou la preuve cosmologique, application du principe de causalité. Cet argument est employé, en particulier, par *Minutius Félix* et par *Théophile d'Antioche*. Ils comparent le monde, le premier à une maison (c. 18), le second à un vaisseau (I, 5), où toutes choses sont bien disposées et en bon ordre, ce qui rend témoignage à l'habileté et à la puissance du constructeur. C'est seulement plus tard, avec Grégoire de Nysse et Athanase, que cet argument revêtit une forme rigoureuse.

Plus tard aussi, avec Augustin, apparut l'argument on-

tologique, tiré de l'*idée de Dieu*, argument repris au Moyen Age par Anselme et au XVII[e] siècle par Descartes.

---

§ II. — UNITÉ DE DIEU

Ce n'était pas seulement l'existence, c'était aussi et surtout l'unité de Dieu que les chrétiens avaient à établir, soit contre le polythéisme des païens, soit contre le dualisme des gnostiques et leur doctrine du Démiurge. Aussi, la première affirmation du symbole, sous sa forme primitive, était-elle : πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν.

On invoquait, pour démontrer l'unité de Dieu :

1° *Le témoignage spontané de l'âme*, lequel n'implique pas seulement que Dieu est, mais qu'il est unique. Tel est le sens des exclamations citées par Tertullien comme se retrouvant fréquemment sur les lèvres des païens. *Deus videt; Deo commendo; Deus reddet.* « Nous pouvons apprendre par nous-mêmes, dit Justin, qu'il y a un Dieu unique, ce qui est la première condition d'une piété véritable » (*Cohort. ad Græcos*, 36) ;

2° Le témoignage que certains *philosophes grecs*, comme Anaxagore, Socrate et Platon, ont rendu à l'existence d'un Etre suprême, cause première et unique de toutes choses. — A ce témoignage des philosophes, Justin, Théophile et Clément joignent celui des plus anciens *poètes*, Linus, Orphée, Homère, Sophocle ;

3° Certains arguments particuliers, plus ingénieux que solides. *Athénagore*, par exemple, fait ce raisonnement (*Legat, pro Christ.*, 8) : « S'il y avait deux ou plusieurs

dieux, il faudrait, où qu'ils fussent dans le même lieu, et alors ils se confondraient, ou qu'ils fussent à des lieux différents, ce qui ne se peut comprendre, car le Dieu qui a formé le monde l'enveloppe et remplit tout l'espace : dans quel lieu placer l'autre ou les autres dieux? » Ceci suppose une notion assez matérialiste de la divinité : on la confond avec l'étendue infinie. — *Minutius Félix* est mieux inspiré, mais n'est guère plus concluant, lorsqu'il invoque certaines analogies naturelles. « Les empires de la terre ne peuvent avoir deux maîtres. Vois d'ailleurs : les abeilles n'ont qu'une reine, les troupeaux qu'un berger. Et tu voudrais qu'il y eût plusieurs maîtres au ciel ; que, dans le seul empire véritable et divin, la royauté fut partagée ! » (c. 18). — *Origène* donne à cet argument une forme plus scientifique, lorsqu'il dit que l'ordre et l'harmonie de l'univers supposent une intelligence et une volonté uniques (*cont. Cels.*, 1). « Si plusieurs dieux gouvernaient le monde, ajoute *Lactance*, il y aurait de continuels désordres » (I, 3).

Mais ici, les chrétiens rencontraient les gnostiques, qui invoquaient précisément l'imperfection et les désordres du monde, pour conclure à l'existence de deux divinités opposées, ou, du moins, de deux principes contraires, la lumière et les ténèbres, l'esprit et la matière, et à l'existence d'un démiurge imparfait et impuissant, auteur du monde. — Les Pères, surtout Origène et Irénée, prouvent par les Ecritures que le créateur du monde est le vrai Dieu, le Dieu suprême révélé par Christ. Mais ils sont moins heureux quand ils veulent combattre les gnostiques par des arguments philosophiques. Nous ne les suivrons pas sur ce terrain, où ils sont aussi faibles qu'ils sont forts sur celui de la révélation. Il leur manque la notion philosophique de la liberté, créée de Dieu, mais devenant à son tour créatrice, et instituant un commencement nouveau.

§ III. — NATURE DE DIEU

Il ne suffit pas à l'homme de savoir que Dieu est : il veut encore savoir ce qu'il est. Sans doute, il n'aspire pas à avoir de Dieu une connaissance parfaite. Il sait que, par l'essence de sa nature infinie, Dieu lui échappe. Un Dieu qui lui serait parfaitement intelligible ne serait pas pour lui véritablement Dieu. Mais il est certains caractères — les caractères moraux surtout — par où Dieu est accessible à l'homme, par où il lui ressemble et peut s'unir à lui. C'est là ce que l'homme veut connaître de lui, — savoir : ses rapports avec lui, ses volontés à son égard, ce qui lui est nécessaire pour la vie et le salut.

Toutes les religions positives prétendent révéler aux hommes ces caractères de la divinité. La Bible aussi, qui proclame l'incompréhensibilité de Dieu, nous révèle cependant sur son essence ce que nous avons besoin d'en savoir.

Nous retrouvons chez les Pères la même dualité de langage. D'un côté, ils exaltent les profondeurs insondables de Dieu, et, de l'autre, ils nous parlent de sa nature et de quelques-uns de ses attributs. Mais c'est toujours au point de vue religieux, plutôt que métaphysique.

1° *Incompréhensibilité de Dieu.* — Tous les Pères reconnaissent que la nature de Dieu est ineffable, incompréhensible, souverainement élevée au-dessus de l'intelligence et du langage de l'homme ; qu'on ne peut ni définir Dieu ni le nommer. Quand on demanda au martyr *Attalus* : « Quel est le nom de Dieu ? » il répondit : « ὁ θεὸς ὄνομα οὐκ ἔχει ὡς ἄνθρωπος » (Eus. V, 1). Tous les docteurs des premiers siècles tiennent le même langage. Ainsi *Minutius Félix* : « *Nec nomen Deo quæras : Deus nomen est* » (c. 18). *Justin* dit aussi que, si Dieu n'a pas de nom, c'est qu'on peut lui donner des qualifications — προσρήσεις — mais non

pas définir son essence (ce que doit faire le nom), parce que Dieu est au-dessus de toute essence, ou privé d'essence, immatériel — ἐπέκεινα πάσης οὐσίας — ἀνούσιος — ὑπερούσιος — (II *Apol.*, 6 ; *dial. c. Tryph.*, 3, 4).

Les docteurs d'Alexandrie s'expriment d'une manière semblable. *Clément* reconnaît que nous ne pouvons nous élever qu'à une notion négative de Dieu, en éliminant par l'analyse — δι' ἀναλύσεως — tous les éléments finis que renferme l'idée immédiate de Dieu. On arrive ainsi à l'unité pure ; mais Dieu est encore au-delà — ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα. — Ainsi nous ne pouvons, par notre propre intelligence, nous faire de Dieu que des idées négatives ; nous savons ce qu'il n'est pas, et non ce qu'il est. Pour savoir sur Dieu quelque chose de positif, et sortir du domaine vide de l'abstraction, il faut nous jeter — ἀποῤῥίψωμεν ἑαυτοὺς — dans la plénitude du Christ, qui manifeste dans toute sa richesse la nature divine (*Strom.* V, 11, 12.). *Origène* affirme que, si nous pouvons connaître et comprendre quelque chose de Dieu, Dieu n'en demeure pas moins infiniment supérieur à cette connaissance que nous avons de lui (*De princ.*, I, 1,5).

2° *Nature de Dieu.* — Malgré cela, les Pères parlent de la nature divine, et les idées qu'ils s'en font sont diverses selon les tendances de leur esprit et leur culture philosophique. Ils se trouvaient placés entre deux extrêmes, qu'il fallait également éviter : *l'anthropomorphisme* excessif du polythéisme, que l'on rencontrait aussi chez certains juifs, et qui attribuait à Dieu une forme humaine, et *l'idéalisme* excessif de certaines philosophies et du gnosticisme, qui réduisait Dieu à une abstraction, l'être pur — τὸ ὄν, — dont on ne peut rien affirmer, et qui ressemble fort à un zéro, au néant. Les Pères durent maintenir la véritable notion chrétienne de Dieu entre ces deux ten-

dances ; mais chacune d'elles agit sur eux, et on les retrouve l'une et l'autre, quoique fort adoucies, dans la théologie des premiers siècles.

A. *Tendance réaliste* (matérialiste ou anthropomorphique), — représentée par Méliton de Sardes, Tertullien, Cyprien, etc... Ces Pères insistent tellement sur la réelle substantialité de Dieu, qu'ils finissent par lui attribuer une forme corporelle, persuadés qu'il n'y a rien de réel que ce qui est corporel. Ce principe faux les conduit, malgré leurs intentions excellentes, à des conséquences singulières.

Méliton de Sardes paraît être le premier qui ait attribué un corps à Dieu. Il écrivit un traité intitulé Περὶ ἐνσωμάτου Θεοῦ, qui a été perdu, mais qui est cité par Origène (*Comment. in Genes.*). Dans ce traité, Méliton s'appuyait sur Gen. I, 26, pour donner à Dieu une forme humaine.

Tertullien ne va pas aussi loin et son anthropomorphisme est moins grossier. Il fait de Dieu, comme de l'âme, une essence corporelle, mais cette corporalité n'a rien de commun avec notre nature physique. Ce n'est que la forme nécessaire de l'existence distincte et individuelle, quelque chose d'analogue au principe d'individuation des scolastiques. « *Si habet Deus aliquid per quod est*, dit Tertullien, *hoc erit corpus ejus. Omne quod est, corpus est sui generis* » (*de Carne Christi*, c. 11). Tertullien n'en affirme pas moins que Dieu, comme l'âme humaine, est esprit ; mais l'esprit n'est pour lui qu'un corps plus subtil, invisible à l'œil, impalpable à la main, et dont la seule propriété corporelle est d'être étendu et d'occuper un certain lieu dans l'espace.

Cyprien et *Lactance* tiennent le même langage.

Du reste, la plupart des Pères, les Alexandrins exceptés, partagent cette manière de voir. Ce qui le prouve, c'est la façon dont ils parlent de l'immensité de Dieu, entendant

par là une étendue infinie, une extension illimitée dans l'espace. Ils suivent sur ce point l'exemple de Philon, qui appelait Dieu ὅρος τοῦ οὐράνου, et le représentait comme enfermant le ciel. Ils conçoivent Dieu comme enveloppant le monde de toutes parts, et remplissant tout l'espace où il flotte. Ainsi *Théophile d'Antioche* compare l'univers à une grenade, dont Dieu serait l'écorce et dont les créatures seraient les grains (*ad Autol.*, I, 5). Nous avons vu qu'*Athénagore* démontrait l'unité de Dieu par cet argument : Puisque Dieu enveloppe le monde et remplit tout l'espace, il n'y a plus de place pour un autre ou pour d'autres dieux.

Aussi la plupart des Pères considèrent-ils Dieu comme étant le lieu de l'univers. « *Prima tu causa es, locus rerum ac spatium* », dit *Arnobe*. Et *Théophile d'Alexandrie* : Αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ἐστίν, καὶ αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων. (*Ad Autol.* II, 10).

B. *Tendance idéaliste.* — L'école dA'lexandrie proteste et réagit contre cette tendance matérialiste que nous venons de signaler. S'inspirant du spiritualisme platonicien, elle prend à tâche d'écarter de la notion de Dieu tout ce qui tend à la matérialiser et à faire ressembler Dieu à l'homme.

Clément, dans ses Stromates, s'élève avec force contre l'anthropomorphisme, qui est, dit-il, « mortel à toute vraie piété, parce qu'il donne de Dieu des idées indignes de lui. Dieu est au-dessus de l'espace et du temps — ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου ; il ne réside pas en un lieu quelconque, de manière à entourer ou à être entouré » — οὔτε περιέχων οὔτε περιέχομενος. »

Origène combat aussi l'opinion d'après laquelle Dieu enveloppe le monde et se trouve, à la façon de l'espace, le lieu de toutes choses. Il veut qu'on écarte de l'idée de Dieu

tout élément matériel, qu'on le conçoive comme une substance absolument simple et indivisible, comme une intelligence pure, comme la monade absolue. Et il va si loin, en ce sens, qu'il arrive à une notion de Dieu passablement abstraite et vide (*de Princ.*, I, 1 ; *cont. Cels.* VI. 7).

Clément et Origène ajoutent qu'on ne connaît vraiment Dieu que par le Verbe qui l'a révélé.

C. *Tendance moyenne.* — Entre ces deux tendances, où l'on surprend encore le matérialisme païen et l'idéalisme des néoplatoniciens et des gnostiques, se forma une tendance moyenne, dont le représentant est le sage *Irénée*. Irénée cherche à se tenir à égale distance des deux extrêmes, et pour cela, il renonce à se faire une notion métaphysique de Dieu. Il s'attache au côté moral de sa nature, et, ne pouvant connaître Dieu en lui-même, il se contente de le contempler dans ses ouvrages et dans son Fils, qui est son image parfaite et vivante.

---

§ IV. — ATTRIBUTS DE DIEU.

A la nature de Dieu correspondent ses attributs. Ils ne furent pas, de la part des Pères de cette époque, l'objet de déterminations scientifiques bien précises. On s'en tint, en général, aux idées fournies par l'Ancien Testament, en s'attachant à relever surtout les attributs méconnus par les païens et les gnostiques.

1° *Spiritualité.* — Contre le grossier anthropomorphisme des païens l'*invisibilité* de Dieu est affirmée, aussi bien par les docteurs qui attribuaient à Dieu une sorte de corps que par les autres. C'est que ce corps était, nous

l'avons vu, tout différent de notre corps matériel : il était considéré comme invisible et spirituel.

On faisait généralement, à ce sujet, une distinction entre Dieu et le Logos, distinction déjà établie par Philon. Dieu, disaient les Pères, est absolument invisible, et ne peut se rendre visible. Le Logos peut se rendre visible et apparaître aux hommes sous une forme corporelle. Les *théophanies* de l'Ancien Testament sont donc, en réalité, des *logophanies*.

2° *Toute-présence.* — Les Pères devaient affirmer la toute-présence de Dieu, car elle était méconnue par les païens ; remarquons seulement chez eux une double manière de concevoir cet attribut, correspondant aux idées différentes que l'on se faisait de la nature divine.

Les Pères de l'école réaliste expliquent la toute-présence de Dieu par ce fait, qu'il remplit tout l'espace et qu'il est le lieu de toutes choses.

Origène combat cette conception grossière. Selon lui, ce n'est pas Dieu lui-même qui pénètre, soutient et enferme l'univers en remplissant tout l'espace. Mais c'est par sa volonté toute-puissante, qu'il est présent partout, sans occuper pour cela aucun lieu dans l'espace.

3° *Toute-puissance.* — Les attributs divins que les Pères avaient surtout à relever, en face des païens et des gnostiques, étaient la toute-puissance, la justice et l'amour.

Les païens et les gnostiques méconnaissaient la toute-puissance divine. Les *païens*, parce que le polythéisme implique la négation de cette toute-puissance. S'il y a plusieurs dieux, ils se limitent mutuellement. De plus, à côté de ses divinités, le polythéisme place toujours la matière chaotique et increée, qu'elles ne peuvent entièrement dompter. Enfin, au-dessus des dieux, il met le

destin, le *fatum*, l'ἀνάγκη, ou l'εἱμαρμένη, la loi aveugle à laquelle le Roi des dieux lui-même est soumis. — Quant aux *gnostiques*, à l'idée païenne d'une matière indépendante et rebelle, ils joignaient l'idée de deux principes éternels, qu'ils avaient empruntée au dualisme oriental, et qui limitait et détruisait la toute-puissance divine.

Aussi les docteurs de l'Eglise accentuèrent-ils avec force cette toute-puissance et l'inscrivirent-ils dans leurs symboles : « Je crois en Dieu, le Père *tout-puissant*... » Cette affirmation avait d'ailleurs pour eux un intérêt apologétique — elle servait à établir le grand surnaturel chrétien — et un intérêt pratique — elle servait à donner aux fidèles persécutés le courage et la confiance dont ils avaient besoin. — Mais, par cela même, les Pères furent conduits à certaines exagérations fâcheuses. Ils ne surent pas mettre la toute-puissance de Dieu en rapport avec sa nature morale, et ils la confondirent avec l'arbitraire illimité, avec le caprice le plus absolu, prétendant que Dieu peut faire l'absurde, le contradictoire et le mal, et que le bien n'est bien que parce qu'il a plu à Dieu de le vouloir ainsi.

Celse adressa sur ce point de vifs reproches aux chrétiens, et Origène, sentant ce que ces reproches avaient de fondé, s'efforça de les écarter par des considérations qui ne sont pas sans valeur et qui rappellent nos idées modernes. Il établit une distinction entre la *nature* au sens *idéal* — qui est d'accord avec l'ordre voulu de Dieu, et qui n'est autre chose que la raison divine elle-même, — et la *nature* au sens *réel* — ou considérée dans ses manifestations extérieures, dans ses phénomènes. Si l'on parle de la nature au sens idéal, il est permis, d'après Origène, de dire que Dieu ne peut ni ne veut faire ce qui est contre nature, ce qui est irrationnel et inintelligible. Il n'en est plus ainsi si l'on parle de la nature phénoménale. Dieu ne

peut pas être lié par ses lois. Il peut y avoir un point de vue supérieur qui les domine et d'après lequel Dieu agit ; et, en ce cas, bien qu'il paraisse agir contrairement à la nature, il agit en réalité conformément à une nature supérieure, qui est la vraie. De là une notion du miracle qui ne manque pas de profondeur. Le miracle est une action divine qui ne correspond pas aux lois de la nature phénoménale, mais qui correspond à un ordre supérieur, lequel est la vraie nature. Cet ordre supérieur, cette nature idéale et divine, constitue une limite à la toute-puissance de Dieu.

Il y a beaucoup de vrai dans tout cela. La question de la toute-puissance divine a été de tous temps la croix des théologiens et des philosophes. Je crois qu'il faut reconnaître une limite à cette toute-puissance, mais une limite qui n'a rien d'extérieur et qui ne diminue en rien la souveraine indépendance de Dieu. Cette limite, c'est la nature de Dieu, qui est constituée par son intelligence, sa sainteté et son amour. Dieu peut tout ce qu'il veut, mais il ne veut que conformément à sa sagesse, à sa sainteté et à son amour. Il ne veut que ce qu'il peut vouloir sans cesser d'être saint, sage, juste et bon, c'est-à-dire sans cesser d'être Dieu. Dieu respecte la nature qu'il s'est donnée à lui-même. Il se veut avec ses attributs. Il est *causa sui*. Dans ce sens, il est limité, mais c'est sa liberté qui se limite volontairement.

Au lieu de cette limite volontaire, qui n'est que la personnalité de Dieu s'affirmant elle-même, Origène assigne à la toute-puissance de Dieu une limite qui semble porter atteinte à sa divinité et nous ramener aux idées des religions et des philosophies païennes. « Dieu, dit-il, n'a créé que la quantité de matière qu'il a été en état de former et le nombre d'êtres qu'il est capable de gouverner. » « Il ne faut pas, en effet, ajoute-t-il, considérer sa puissance

comme infinie, car, dans ce cas, il n'en aurait pas conscience, l'infini étant, de sa nature, absolument incompréhensible. Voilà pourquoi le monde est fini et non infini ; voilà pourquoi la puissance et la science de Dieu sont finies et non illimitées » (*De Princip.*, II, 9 ; III, 5). Or, j'admets avec Origène que l'infini ne puisse être compris par le fini ; mais que l'infini ne puisse se comprendre lui-même, c'est ce que l'on ne saurait accorder, et il n'est pas permis d'attribuer à l'intelligence divine les limites de l'intelligence humaine. *Gieseler* pense qu'Origène est arrivé à cette étrange conclusion d'une puissance et d'une science de Dieu limitées en partant du fait et du principe que le monde est fini, — fait ou principe qu'il avait été amené à admettre par certaines raisons sur lesquelles il ne s'explique pas, — et que c'est pour rendre raison de ce fait qu'il a affirmé que Dieu ne pouvait connaître le monde s'il était infini. Nous préférons l'explication de *Néander* : Origène, d'après lui, aurait adopté comme une sorte d'axiome ce principe de la philosophie régnante : cela seul qui est limité est intelligible. Mais comme, d'autre part, il tenait beaucoup, et cela dans un intérêt religieux, à la notion d'un Dieu conscient de lui-même, connaissant toutes ses œuvres et prenant soin, par une providence spéciale, de ses moindres créatures, il conclut que Dieu n'a fait que juste le nombre de créatures qu'il pouvait suffire à embrasser du regard et à conduire de sa main.

4° *Justice (ou sainteté) et amour.* — C'est principalement la justice et l'amour de Dieu, et l'harmonie de ces deux attributs, que les docteurs de l'Eglise devaient affirmer en présence des juifs, des païens et des hérétiques.

L'Ancien Testament proclamait avec force la justice de Dieu, et les *Juifs* avaient eu le tort, en prenant à la lettre

les mots de haine, de colère et autres expressions anthropomorphiques qui s'y rencontrent, de représenter cette justice sous des traits indignes d'elle. Cette manière de se figurer la justice de Dieu avait choqué les *Païens*, et ils s'en faisaient un prétexte pour repousser la vérité qui se cachait derrière ces expressions imagées. Mais ce grossier anthropomorphisme des juifs n'était pas la vraie raison qui empêchait les païens de croire à la justice de Dieu : cette vraie raison était plus profonde et tenait au caractère même de la religion païenne, qui la rendait incapable de comprendre le Dieu saint de l'Ancien Testament. Pour bien concevoir la justice et la sainteté de Dieu, il faut avoir un sentiment sérieux du péché : or, ce sentiment a toujours manqué au paganisme antique, pour lequel le péché n'était qu'une faiblesse, une imperfection naturelle et inévitable. — Enfin, les *Gnostiques* n'avaient guère mieux compris la justice de Dieu. Sans doute, ils ne niaient pas absolument, comme les païens, ce que l'Ancien Testament disait de cette justice ; mais ils l'attribuaient à un dieu inférieur, bien différent du Dieu chrétien, le Démiurge. Ainsi, ils opposaient d'une manière absolue la justice à l'amour et, n'admettant pas que ces deux attributs pussent appartenir à la même personne divine, ils statuaient une sorte de dualisme dans la révélation et dans les attributs de la divinité. C'était, d'un côté, le Dieu parfait, dont l'attribut essentiel est l'amour et qui se révèle par la rédemption, et, de l'autre, le Démiurge, dont l'attribut essentiel est la justice et qui se révèle par la loi. On retrouve déjà les traces de ce dualisme dans Philon, d'après lequel les bénédictions viennent directement de Dieu, tandis que les châtiments sont administrés par des esprits inférieurs qui sont ses serviteurs. Le dualisme est tout à fait accusé chez Marcion, où le θεὸς ἄγαθος, auteur de la rédemption, qui ne s'occupe que de ceux qui ont part

au salut, est opposé au δημιούργος δίκαιος, à qui reviennent tous ceux qui ne sont pas rachetés.

Ainsi, la justice de Dieu était méconnue en dehors de l'Eglise chrétienne. L'amour de Dieu l'était également, car le Dieu libre était absent des systèmes païens ou gnostiques, et le Dieu libre seul est amour.

Il fallait donc affirmer le Dieu du christianisme, qui est à la fois sainteté et amour, et montrer comment ces deux attributs, en apparence contradictoires, se concilient dans l'Evangile. La double affirmation de la justice et de l'amour de Dieu se retrouve chez tous les docteurs de l'Eglise. Mais, quand il s'agit de concilier ensemble ces deux attributs, nous voyons apparaître certaines divergences de vues assez significatives.

I. Les *Alexandrins* font la conciliation aux dépens de la justice divine. Ils s'efforçent de corriger ce qu'avaient de choquant certaines expressions figurées, comme la *colère* ou la *haine* de Dieu, et, dans leur ardeur à combattre l'anthropomorphisme grossier qu'elles avaient engendré, ils méconnaissent quelquefois la réalité positive qui se cache sous ces expressions. Ils affaiblissent l'idée de la justice, jusqu'à la faire disparaître presque entièrement dans celle de l'amour. *Clément* déclare que Dieu est un être souverainement élevé au-dessus des sentiments et des affections humaines. Aussi, quand les prophètes nous parlent de sa colère contre les pécheurs et contre le péché, ils ne représentent pas Dieu tel qu'il est, mais tel que nous, hommes charnels, pouvons nous le figurer. *Origène* voit aussi dans l'Ancien Testament une accommodation à la faiblesse humaine, et il ajoute qu'il n'y a pas de colère de Dieu, mais que le méchant se représente Dieu comme courroucé contre lui, à cause de tous les maux qu'attire sur lui son éloignement de Dieu. *Clément* et *Origène* considèrent les châtiments de Dieu comme n'ayant pour but que l'amélioration

des pécheurs. « Dieu ne punit pas, dit Clément, car la punition serait le mal rendu pour le mal : il corrige pour ramener à lui celui qu'il éprouve et pour avertir salutairement les autres » — Θεὸς οὐ τιμωρεῖται· ἔστι γὰρ ἡ τιμωρία κακοῦ ἀνταπόδοσις. κολάζει μέντοι πρὸς τὸ χρήσιμον καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τοῖς κολαζομένοις » (*Strom.*, VII, 16 ; *Cf.*, IV, 24, et *Pædag.* I, 8). Origène compare Dieu à un médecin qui n'emploie pas seulement des remèdes faciles à prendre, mais qui administre aussi des remèdes violents et douloureux (*de Princ.*, II, 10). Tous deux s'accordent à n'attribuer aux châtiments qu'une vertu médicinale ou curative ; pour eux la justice de Dieu n'est pas une justice distributive, qui rend à chacun selon le bien ou le mal qu'il a fait ; c'est une justice éducatrice, qui ne se propose pour but que l'amélioration et la conversion du pécheur, et qui n'est qu'une des faces de l'amour divin.

II. Les *Occidentaux* — les Africains surtout — relèvent au contraire avec force la justice distributive, et, pour ainsi dire, la justice judiciaire de Dieu. Ils considèrent le châtiment comme étant une punition en même temps qu'un remède. *Tertullien* veut qu'en proclamant la bonté de Dieu on reconnaisse aussi sa haine du péché et sa colère contre tout ce qui s'oppose à sa sainte volonté. « Dieu se doit à lui-même, dit-il, de maintenir sa loi et d'en punir les transgresseurs. Il serait plus indigne de lui d'épargner le mal que de le châtier. » *Lactance* tient le même langage dans son traité *De ira Dei*, dont le titre seul est significatif. « Dieu, dit-il, doit haïr le mal comme il aime le bien, et c'est en vertu de cette haine qu'il doit haïr le méchant » (c. 4). *Irénée*, sans aller aussi loin que Tertullien et Lactance, combat aussi le point de vue alexandrin, et croit devoir insister sur l'idée de justice et sur celle de châtiment. Mais, envisageant toujours les choses par le côté

moral, il fait avant tout du châtiment quelque chose d'intérieur, une souffrance qui a son siège dans la conscience, et qui suit partout le pécheur comme l'ombre suit le corps. Dieu est, d'après lui, la source du bonheur pour ceux qui vivent près de lui ; aussi n'y a-t-il que malheur pour les autres (*Adv. hæres.* V, 27).

Cette question des rapports de la justice et de l'amour en Dieu est une des plus hautes et des plus importantes de la théologie : toutes les autres y sont engagées, et de sa solution dépendent le caractère et la tendance générale de la dogmatique tout entière. La tentative de conciliation essayée par l'école d'Alexandrie a été renouvelée avec éclat de nos jours par l'école théologique, qui veut tout ramener à l'amour de Dieu (Sartorius ; de Pressensé, etc). Cette école considère la justice qui châtie comme une autre face de l'amour divin. L'amour repoussé est un feu consumant, et le châtiment est inspiré à Dieu par son amour envers ses créatures : c'est parce qu'il leur veut du bien, qu'il les empêche d'être heureuses loin de lui et les ramène à lui par la souffrance, conséquence naturelle et nécessaire de leur éloignement et de leur péché. — Cela est très vrai et excellent, mais incomplet, et jusqu'à un certain point dangereux. En raisonnant ainsi, on se place trop au point de vue de l'homme, pas assez au point de vue de Dieu.

1. Si Dieu est amour, il est aussi sainteté. Saint Jean dit dans son épître : ὁ θεὸς φῶς ἐστίν, avant de dire : ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (1 Joh. I, 5 ; IV, 8). L'amour de Dieu est un amour saint, un amour qui discerne son objet, et qui ne s'attache pas indifféremment sur toute chose. Ce n'est pas l'indulgente faiblesse du « Dieu des bonnes gens » : c'est l'amour sérieux de celui « dont les yeux sont trop purs pour voir le mal. » Exaltez donc l'amour de Dieu, dites qu'il est au-dessus de toutes ses œuvres, qu'il est le dernier mot de ses

dispensations comme il est le dernier mot de sa vie elle-même ; mais ne l'exaltez pas aux dépens de sa sainteté : ce serait le compromettre gravement. Car si Dieu aimait sans distinguer l'objet de son affection, il cesserait de mériter qu'on l'aimât, et son amour ne serait plus de l'amour.

2. Qu'on ne dise pas non plus que le châtiment n'a d'autre raison d'être que le relèvement du pécheur. Sans doute, Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion et sa vie, et c'est à ce but qu'il fait servir les châtiments qu'il a attachés à la pratique du péché. Mais ces châtiments sont aussi une sanction nécessaire de la loi, une réparation obligée de la désobéissance, un hommage contraint et douloureux que Dieu exige de ceux qui n'ont pas voulu lui rendre l'hommage joyeux et volontaire de l'obéissance. Le péché est une révolte contre Dieu ; c'est l'homme se dressant violemment en face de Dieu, opposant sa volonté à la volonté de Dieu, disant « non » là où Dieu a dit « oui », niant Dieu et le supprimant autant qu'il est en lui. Le châtiment, c'est Dieu répliquant au péché et s'affirmant lui-même contre ceux qui le nient. Il y a là plus qu'une loi naturelle, analogue à celle en vertu de laquelle l'arbre porte des fruits : il y a un acte positif de Dieu, une sentence prononcée par sa justice. Ne pas y voir cela, c'est porter atteinte à la majesté, à la sainteté divine, qui se sent directement offensée par le péché et qui ne peut pas affirmer et rétablir ses droits en face de ceux qui les nient. C'est aussi accuser de mensonge la conscience, qui, en nous condamnant, nous rend témoignage que cette condamnation est celle de Dieu lui-même.

C'est pour avoir méconnu ces principes que l'école d'Alexandrie et celles qui ont suivi la même voie, n'ont pas su comprendre dans toute sa portée le fait de la rédemption.

---

§ V. — CRÉATION ET PROVIDENCE.

Les deux doctrines de la Création et de la Providence étaient aussi des doctrines nouvelles pour le monde païen ; le christianisme les avait reçues du judaïsme, et il fallait les affirmer avec force.

I. *Création.* — L'antiquité païenne n'avait pas su s'élever à l'idée de création. Cette idée était aussi étrangère aux religions populaires qu'aux philosophies. D'une part, on ne trouvait que des cosmogonies fantastiques, ou plutôt des théogonies, où les éléments du monde divinisés ou livrés à eux-mêmes s'organisaient tout seuls. De l'autre, on n'était arrivé qu'à l'idée d'un Dieu suprême, organisant une matière éternelle comme lui, indépendante de lui et souvent rebelle, ou bien à celle d'atomes éternels se rencontrant et se coordonnant eux-mêmes. Nulle part la notion d'un acte créateur, souverain, absolu et libre ; partout, au contraire, celle d'une matière préexistante, qui est l'étoffe dont le monde est fait, et qui constitue une limite et un obstacle à la liberté et à la puissance divines.

De là cet autre principe, commun aux religions et aux philosophies antiques, qu'il y a, dans l'organisation du monde, une imperfection inévitable, laquelle est la source du mal. Nous retrouvons ici cette absence de la vraie notion du péché qui est l'un des caractères du paganisme : tant il est vrai que la notion du péché et celle de la création sont solidaires l'une de l'autre. D'un côté, quand on considère le mal comme une nécessité de la nature, on ne peut attribuer la nature elle-même à un acte absolu de la liberté divine, et l'on restreint cette liberté en la soumettant aux exigences d'une matière préexistante, dont Dieu fait, non ce qu'il veut, mais ce qu'il peut. Et, d'un autre côté, quand

on voit dans la création l'œuvre d'un Dieu agissant sur une matière rebelle, le mal devient nécessaire, et la responsabilité diminue ou disparaît.

Cette idée de la matière éternelle, — dont Platon lui-même n'est pas parvenu à s'affranchir, et qui subsiste chez les néoplatoniciens, bien qu'ils tirent tout leur système de la notion de l'absolu, — se retrouve aussi dans tous les systèmes gnostiques. La création n'y est qu'une organisation de la matière. Tantôt elle est une révolte, comme chez Saturnin, tantôt, comme chez Valentin, une conséquence de la chute et un premier acte du drame de la rédemption. Mais toujours elle n'est que la mise en ordre d'une matière éternelle et chaotique — d'une ὕλη ou d'un κενῶμα — que le Démiurge, esprit inférieur, ne peut que très imparfaitement façonner.

En face du paganisme et du gnosticisme, l'Eglise affirma avec force le fait de la création. Aussi le trouvons-nous mentionné en tête de son plus ancien symbole : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur... ». On ajoutait, soit : « des cieux et de la terre... » (règles de foi d'Irénée et de Tertullien), soit « des choses visibles et des invisibles », ou quelque expression analogue.

Et pour préciser encore davantage cette affirmation, on déclarait généralement que Dieu avait créé « de rien » — *ex nihilo* — ἐξ οὐκ ὄντων — selon cette parole de l'épître aux Hébreux : εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι (XI, 3). Le terme ἐξ οὐκ ὄντων se trouvait d'ailleurs déjà dans un livre apocryphe de l'Ancien Testament (2 Macchab. VII, 28). Parmi les Pères de l'Eglise, *Hermas* est le premier à préciser ainsi et à employer cette expression, devenue plus tard en quelque sorte technique : εἷς ἐστίν ὁ Θεός, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα (*Past., præcept.* 1).

On s'est beaucoup raillé de ce mot. Il serait puéril, en effet, si l'on prétendait donner par là une explication du

fait de la création, comme si le néant était une étoffe dont on pût faire quelque chose, et dont Dieu eût tiré le monde. Il est évident, comme on l'a dit, qu'avec rien on ne fait rien : *ex nihilo nihil*. Le terme de *creatio ex nihilo* est donc impropre philosophiquement ; mais il est très commode, et, dans le sens où l'Eglise l'a employé, il est exact. C'est la simple affirmation de ce fait, que Dieu à créé le monde sans le tailler dans une matière préexistante, qu'il a appelé la matière elle-même du néant à l'être. En un mot, il a fait, par un acte souverain de sa volonté, que ce qui n'était pas, fût.

Voilà le fait, et ce fait, dit l'Eglise, est un mystère, dont le *comment* nous échappe. Il dépasse toutes nos conceptions et nos imaginations. Nous ne l'aurions pas découvert avec nos propres lumières. Aussi est-ce un fait de révélation, un objet de foi. « C'est par la foi, dit l'épître aux Hébreux, que nous savons que toutes choses ont été faites par la parole de Dieu — πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ... » (XI, 3). C'est aussi ce que déclare formellement Irénée : « Il ne faut pas vouloir tout expliquer. Dieu a tout créé par sa seule puissance, et le monde a commencé quand il a voulu qu'il commençât. Quand aux autres questions : comment Dieu a-t-il fait pour appeler le monde du néant à l'être ? — ou : que faisait Dieu avant le moment où il a créé ? ce sont des questions de pure curiosité, auxquelles Dieu seul pouvait répondre et auxquelles il n'a pas jugé bon de répondre dans les révélations qu'il nous a données. » (*Adv. hær.* II, 28).

Cependant on ne se bornait pàs à constater le fait de la création, on le décrivait, et, en prenant pour guide le récit de la Genèse, on entrait dans certains détails explicatifs. Ici, comme partout, nous constatons deux grands courants. La plupart des Pères, comme *Théophile d'Antioche* — qui, le premier, commenta avec quelque étendue le récit

mosaïque — et *Tertullien*, prenaient ce récit dans le sens le plus littéral, et voyaient dans chaque trait une haute signification allégorique et mystique. En particulier, ils prenaient au sens strict les six jours de la création. Mais les docteurs d'Alexandrie rejetaient cette interprétation littérale, parce qu'ils trouvaient dans le récit de Moïse une foule de traits indignes de la majesté divine. *Clément*, par exemple, n'admet pas la succession des six jours. Dieu, selon lui, a tout créé en même temps : quant aux six jours, ce n'est qu'une forme narrative imaginée pour la commodité du récit, et destinée aussi à marquer la valeur inégale des choses créées. Clément n'admet pas non plus le repos du septième jour : il y voit seulement l'indication de l'ordre qui succéda alors à la confusion primitive (*Strom.* VI, 16). *Origène* rejette aussi l'interprétation littérale, et donne du récit une interprétation analogue à celle de Clément. Le verset 1er se rapporte, d'après lui, à la création primitive, celle des esprits et de la matière ; les six jours ont trait à l'œuvre postérieure à la chute (*De princ.*, II. 4 ; III, 5 ; IV, 16 ; etc.).

En affirmant le fait de la création *ex nihilo*, les Pères s'attachent à réfuter l'opinion païenne et gnostique de l'éternité de la matière. Leurs arguments sur ce point sont de valeur assez inégale.

Ainsi, nous retrouvons chez *Méthodius*, de Tyr, contemporain et adversaire d'Origène, un argument analogue à celui d'Athénagore en faveur de l'unité de Dieu. Dieu et la matière, dit-il, ne pourraient exister dans deux lieux séparés ; et ils ne pourraient exister dans le même lieu sans se confondre. Il fait remarquer aussi à ses contradicteurs que la matière éternelle est, selon eux, dépourvue de qualités : il a donc fallu que Dieu créât de rien ces qualités pour les attribuer à la matière, de sorte qu'il faut toujours en revenir à une certaine création *ex nihilo*.

Théophile et *Lactance* sont plus solides dans leur argumentation. « Si la matière est éternelle et increéée, dit Théophile, elle est égale à Dieu, et dès lors elle ne peut éprouver aucune modification, elle reste éternellement ce qu'elle est dès le commencement. » — Et Lactance : « Deux êtres éternels et opposés devraient nécessairement entrer en lutte et se combattre mutuellement jusqu'à ce que l'un des deux fût détruit » (*Instit. div.*, II, 8).

Tertullien enfin consacre tout un traité à réfuter *Hermogène*, peintre de Carthage, qui paraît avoir été un platonicien converti au christianisme, et qui persistait, après sa conversion, à enseigner l'éternité de la matière. Voici comment raisonnait Hermogène. Dieu, disait-il, ne pouvait tirer le monde que de lui-même, du néant, ou de la matière. Or, il ne pouvait le tirer de lui-même, car il est indivisible. Il ne l'a pas tiré du néant, car, si le monde était le produit d'un acte immédiat et souverain de Dieu, il serait parfait comme Dieu lui-même. Il reste donc qu'il l'ait tiré d'une matière préexistante, d'un principe passif sur lequel Dieu agit comme principe actif. La résistance que cette matière oppose à Dieu est la source du mal dans le monde. — Tertullien objecte à cela que, donner à la matière l'attribut divin de l'éternité, c'est en faire un second Dieu.

Cette réponse de Tertullien prouve qu'il n'a pas compris la portée de l'argumentation d'Hermogène — qui était aussi celle des gnostiques — tirée de l'existence du mal. Oui, si le monde est l'œuvre immédiate de Dieu, il doit être bon ; et alors, d'où vient le mal ? — Le mal vient de l'excellence même du monde. Le monde le plus excellent, le plus digne de Dieu, le plus semblable à Dieu, est un monde de liberté, et c'est ce monde-là que Dieu a créé. Or, il est de l'essence de la liberté de devenir, à côté de Dieu, un agent nouveau, qui peut s'exercer contre Dieu aussi

bien qu'avec Dieu : de là le mal. Ainsi le mal, loin de contredire l'optimisme, — qui n'est que le corollaire de la foi en Dieu, — le confirme au contraire. L'optimisme véritable est l'optimisme de la liberté.

Les *Alexandrins* combattent aussi l'éternité de la matière ; mais ils font à l'opinion païenne et gnostique une concession dont ils ne sentent pas le péril. Ils admettent, non pas l'éternité du monde que nous habitons, ni même l'éternité d'une matière distincte et indépendante de Dieu, mais l'éternité de la création ou, plus exactement, une éternelle activité créatrice de Dieu. Origène enseigne que Dieu est éternellement créateur. Il ne peut admettre que, pendant tout le temps qui a précédé la création — c'est-à-dire pendant toute une éternité — Dieu ait été immobile et inactif : *otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei, impium est simul et absurdum.* Il ne peut admettre non plus en Dieu le passage de l'inaction à l'action, passage qui serait contraire à l'un de ses attributs les plus essentiels, l'immortalité. Il conclut donc que Dieu a de tous temps créé des mondes, qu'il évoque à l'existence une série infinie de mondes finis et non éternels, dont le nôtre est l'un des termes. Ainsi se concilient chez Origène deux opinions assez opposées. L'une, c'est que chaque monde est fini et commence dans le temps ; car, s'il était infini et éternel, Dieu ne pourrait le connaître et le gouverner. L'autre, c'est que ces mondes se succèdent en nombre infini et à travers l'éternité ; de tout temps il y en a eu et il y en aura toujours ; la série n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin.

Cette conception est dangereuse, car elle conduit logiquement au panthéisme et au fatalisme. Au *panthéisme*, car dès lors le monde devient indispensable à Dieu ; il est le produit de son activité nécessaire, le déploiement éternel sans lequel Dieu cesserait d'être Dieu ; une coexistence

éternelle et nécessaire est statuée entre le fini et l'infini, entre la nature et Dieu. Et au *fatalisme*, car, si la création est nécessaire à Dieu, ce caractère de nécessité s'empreindra sur toutes ses œuvres ; il n'y aura plus de place dans le monde pour la liberté divine.

Si Origène et Clément se sont laissés aller à faire à leurs adversaires cette concession périlleuse, c'est qu'ils n'avaient pas compris la portée philosophique de la doctrine de la Trinité, qui met en Dieu la vie et le mouvement sans que, pour cela, il ait besoin du monde. Sans doute, le principe d'Origène est vrai : dire que Dieu reste oisif et inerte, c'est dire tout ensemble une impiété et une absurdité. Et c'est là ce qui fait la force du panthéisme : son Dieu est vivant ; c'est la vie, c'est l'activité même. Mais le Dieu du christianisme n'a pas besoin du monde pour être le Dieu vivant. Il n'a pas besoin d'être éternellement créateur pour être éternellement actif. Il a en son Fils un éternel objet d'activité et d'amour. Il l'engendre éternellement : il l'aime et il en est aimé. Et le lien vivant entre le Père et le Fils est le Saint-Esprit, qui ferme le cercle mystérieux de la vie divine. Voilà la vraie activité éternelle et nécessaire de Dieu. Voilà le déploiement ineffable de la vie de l'absolu. Voilà comment, sans sortir de lui-même, Dieu est amour.

Ici tombe la seconde difficulté qui arrêtait Origène. Le passage de l'activité intra-divine à l'activité créatrice extra-divine s'explique par un acte libre et souverain du Dieu vivant. Le monde est le produit de cet acte, de ce miracle de grâce et d'amour. Dieu a jugé bon de sortir de sa plénitude pour créer hors de lui quelque chose qui ne fût par lui-même, et cela non par un besoin de son être, mais pour le bien de ce qui allait être créé. Ainsi ont commencé la succession et le relatif.

Enfin, cet acte créateur étant absolument volontaire de la

part de Dieu, la liberté rentre dans le système ; comme elle existe en Dieu, elle peut aussi exister dans sa créature.

Tout en attribuant la création au Dieu suprême, au Père, et en combattant par là la doctrine gnostique du Démiurge, les docteurs de l'Eglise ajoutent que Dieu a créé *par le moyen du Logos*. Voilà pourquoi nous voyons la création attribuée tour à tour, dans leurs écrits, au Père et au Fils. Ils donnent aussi quelquefois au Saint-Esprit une part dans l'œuvre créatrice, en se fondant sur Gen. I, 2. Ainsi, *Irénée* compare le Fils et le Saint-Esprit à « deux mains avec lesquelles Dieu a fait toutes choses. »

Quelques Pères, marchant sur les traces de Philon, attribuent la création au seul Logos, le Père ne pouvant, à aucun degré, entrer en contact avec la matière : c'est le cas de *Clément d'Alexandrie*.

Enfin, quelques-uns distinguent deux actes dans la création :

1° La création de la *matière informe*, qu'ils attribuent à Dieu le Père (Gen. I, 1) ;

2° L'organisation de la matière informe en *cosmos*, venue beaucoup plus tard, et attribuée au Fils (Gen. I, 3, 559).

C'est là l'opinion de *Méthodius* de Tyr, professée déjà par *Justin Martyr* et par son disciple *Tatien*. Voilà pourquoi Justin dit quelque part que Dieu a formé le monde ἐξ ἀμόρφου ὕλης, ce qui semblerait contredire la doctrine de la création *ex nihilo*, si l'on ne savait pas que, pour Justin, l'ἄμορφος ὕλη elle-même est créée de Dieu.

Quant au but et au motif de la création, les docteurs de l'Eglise s'accordent à dire que Dieu a créé pour le bien de ses créatures, spécialement en vue de l'homme et des créatures intelligentes. « Dieu, dit *Justin*, a formé toutes choses pour les hommes — δι' ἀνθρώπους ». Et *Origène*, généralisant : ἐποίησε πάντα διὰ τὸ λογικὸν ζῶον.

II. *Providence.* — La doctrine de la création conduit à celle de la providence. Celle-ci n'était pas moins méconnue de l'antiquité païenne que celle-là. Les sectateurs des *religions populaires* croyaient à des faveurs ou à des inimitiés spéciales de tel ou tel dieu, mais non pas à une providence unique, à la fois universelle et particulière. Parmi les *philosophes*, les épicuriens ne croyaient qu'au hasard, ἡ τύχη ; les stoïciens, à la nécessité, ἡ ἀνάγκη ; les platoniciens à une providence générale et lointaine ; les néoplatoniciens, à une évolution nécessaire de l'absolu à la façon de Hégel. Enfin, les *gnostiques*, par suite de leur doctrine du Démiurge, admettaient deux providences au lieu d'une, celle du Dieu suprême, et celle du Démiurge, qui s'accordaient quelquefois et se contrariaient souvent. De plus, ces providences étaient fort restreintes, car les gnostiques divisaient les hommes en trois classes, séparées entre elles par un abîme infranchissable : les *hyliques*, où domine la matière, et qui échappent à toute providence, les *psychiques*, qui appartiennent au Démiurge, et les *pneumatiques*, sur qui seuls s'exerce la providence du vrai Dieu.

L'Eglise avait donc à affirmer et à défendre la doctrine de la Providence comme celle de la Création. Quelques Pères écrivirent des traités spéciaux sur ce sujet, *Lactance* en particulier, qui composa un traité *De opificio Dei.* Tous s'accordent à affirmer que la Providence n'est pas seulement générale, mais aussi *spéciale* ; qu'elle prend soin des individus comme des espèces, et des détails comme de l'ensemble, que rien dans l'univers n'échappe à son action. « Aux yeux de Dieu, dit *Clément d'Alexandrie*, il n'y a point de différence entre le général et le particulier, car il embrasse d'un seul regard l'ensemble et les détails » (*Strom.* VI, 17). Ils sont unanimes aussi à reconnaître que l'action de la Providence laisse intacte la *liberté humaine.* Et ils s'attachent tout particulièrement à combattre les opinions

et les superstitions païennes relatives à l'influence des astres.

Toutefois, certains Pères — comme *Origène* — admettaient entre le cours des astres et les événements de l'histoire certaines correspondances, lesquelles donnaient lieu à des prédictions que l'événement justifiait. Les Anges et les Démons, en tant qu'intelligences supérieures à l'homme, sont surtout habiles, d'après Origène, à interpréter ces correspondances, et c'est là ce qui explique certains oracles païens qui se sont trouvés véridiques. Mais ces coïncidences ne sont pas des causes ; les astres n'exerçent aucune action réelle ; ils sont des signes, qui accompagnent ou annoncent les grands événements, mais ne les produisent pas.

SECTION II

ANGÉLOLOGIE ET DÉMONOLOGIE

C'est ici le lieu de parler d'une doctrine qui tient une grande place dans la théologie des premiers siècles, et qui se rattache à la fois à celle de la création et à celle de la providence, car les anges et les démons sont des créatures de Dieu, et ils jouent un rôle important dans le gouvernement et l'histoire du monde.

La croyance à des êtres intermédiaires — bons et mauvais — entre Dieu et l'homme est commune à presque tous les peuples. Elle se retrouve chez les païens comme chez les juifs, dans l'Inde, en Perse (*amschaspands*) et dans le polythéisme gréco-romain, qui avait ses dieux inférieurs et ses demi-dieux. Chez les juifs, la doctrine des anges, qui se trouve déjà exprimée dans l'Ancien Testa-

ment, s'était fort développée après le retour de l'exil. Jésus et les apôtres l'avaient confirmée par l'autorité de leur parole. Il est difficile de croire qu'en parlant des anges ils n'aient fait que s'accommoder aux croyances populaires ; en tous cas, les chrétiens virent dans leurs paroles la confirmation de cette doctrine et lui attribuèrent un grand rôle dans la conception qu'ils se firent de l'univers.

---

§ Ier. — BONS ANGES.

Tous les Pères sont unanimes à admettre que Dieu a formé pour son service et pour sa gloire une multitude d'esprits supérieurs à l'homme, qu'ils appellent *anges* (ἄγγελοι, envoyés, serviteurs). Mais sur ce sujet, il n'y a rien encore aux premiers siècles de déterminé d'une façon officielle, et les docteurs ecclésiastiques sont, en général, sobres d'affirmations. On relevait spécialement quelques traits sur le compte des anges : on enseignait qu'ils étaient des êtres *créés*, *personnels* et *spirituels*.

1. On insistait sur le fait que les anges avaient été *créés* de Dieu, c'est-à-dire tirés du néant, comme tout ce qui existe, par un acte souverain de la volonté de Dieu, et l'on opposait cette affirmation à la théorie gnostique de l'*émanation* des éons. Cependant, quelques docteurs soutinrent, à propos de l'origine des anges, une doctrine analogue à celle de l'émanation. *Lactance*, par exemple, qui parle aussi d'une émanation du Logos, dit que les anges sont sortis de Dieu par un phénomène analogue ; il reconnaît cependant cette différence entre « le Fils de Dieu et *les autres* anges, c'est que ceux-ci ne sont que des expirations silencieuses — *taciti spiritus qui non, uti sermo, ore, sed naribus proferuntur*, — au lieu que le Verbe a été

prononcé à haute voix — *cum voce ac sono ex Dei ore processit* » (*Inst. div.*, IV, 8).

2. On voyait dans les anges des êtres *personnels* et distincts, doués d'intelligence et de liberté. Cependant, au témoignage de *Justin Martyr*, quelques chrétiens, dont ce Père condamne les opinions, ne considéraient les anges que comme des forces impersonnelles de Dieu, des énergies divines que Dieu produisait à un moment déterminé et dans un but donné, et qu'il faisait ensuite rentrer en lui. Ils les comparaient aux rayons qui émanent du soleil *Dial. c. Tryph.*, 128).

3. Enfin, les anges étaient généralement regardés comme des créatures *spirituelles*, mais non *incorporelles*. C'était pour mieux affirmer leur personnalité qu'on allait jusqu'à leur attribuer un corps. C'est l'opinion, par exemple, de *Justin*, qui leur donne pour nourriture la manne, dont il fait le pain des anges, d'après l'expression de ἄρτος ἀγγέλων employée par les Septante dans la traduction du Ps. LXXVIII, v. 25 (*Dial. c. Tryph.*, 57). C'est encore l'opinion de *Tatien*, d'*Irénée* et de *Tertullien*. Quant à *Origène*, tantôt il fait des anges des êtres incorporels, tantôt il leur reconnaît un certain corps. Mais ce corps est fort loin de ressembler au nôtre. Il est formé d'une matière très subtile, éthérée, invisible aux yeux de la chair. Voilà pourquoi les anges ne sont visibles, selon *Tatien*, que pour les hommes pneumatiques, c'est-à-dire pour ceux en qui habite l'esprit de Dieu (*Or.*, c. 15). *Tertullien* ajoute qu'ils peuvent revêtir une forme plus matérielle qui les rende visibles à tous les yeux (*De carne Christi*, 6).

On ne s'accordait pas sur l'époque de la création des anges. Quelques docteurs la plaçaient avant la création du monde visible, comme *Origène*. D'autres, comme *Tatien*,

la plaçaient après, et immédiatement avant la création de l'homme.

Quant aux *fonctions* des anges, ce sont celles de serviteurs, toujours prêts à accomplir la volonté de Dieu. Ils sont les instruments dont Dieu se sert pour la conservation et le gouvernement de l'univers, comme pour l'exécution de ses desseins à l'égard des hommes. Ils sont donc les auxiliaires de la providence; mais dans l'œuvre de la création, les Pères, par opposition aux gnostiques, ne leur attribuent aucun rôle.

Ainsi, selon *Origène*, il y a des anges qui président aux différent éléments, — à la terre, à l'eau, à l'air et au feu, — et d'autres qui veillent sur chaque grande classe d'animaux et de végétaux. D'autres enfin s'occupent plus particulièrent des hommes, et, parmi eux, de ceux qui doivent hériter de la vie éternelle. Ils transmettent à Dieu leurs prières et leur apportent en retour les bénédictions divines. Ils leur inspirent de bonnes pensées et leur donnent la force pour résister aux tentations (Cf. Hébr., I, 14). Ce n'est pas tout. S'inspirant de certains textes de l'Ancien Testament (Daniel, X), où il est question de l'ange de la Perse, de l'ange de la Grèce et de Micaël, l'ange d'Israël, Origène attribue à chaque nation, et même à chaque cité, un ange spécialement chargé de veiller sur elle. Il va plus loin encore et pense que chaque homme a son ange protecteur, qui l'accompagne sans cesse et est responsable de sa conduite devant Dieu.

Cette croyance aux *anges gardiens* est, du reste, assez générale parmi les Chrétiens et les docteurs des premiers siècles. Elle était déjà répandue chez les Juifs contemporains de Jésus, comme le prouve cette exclamation d'une servante, rapportée dans Act. XII : « C'est son ange ! » Et Jésus semble l'avoir confirmée quand il dit : « Ne méprisez pas ces petits, car je vous dis que leurs anges — οἱ ἄγγελοι

αὐτῶν — contemplent sans cesse la face de mon Père » (Mat. XVIII, 10). Aussi retrouvons-nous la même croyance chez les plus anciens Pères. « Chaque homme, dit *Hermas*, a deux anges, l'un bon, l'autre mauvais. C'est le bon ange qui inspire les bons sentiments, l'amour de la chasteté, la piété, etc... Ecoute-le et laisse-toi diriger par lui » (*Præc.*, VI).

On distinguait généralement plusieurs *classes* d'anges, qu'on désignait par les noms employés par saint Paul : θρόνοι, κυριότητες, ἀρχάι, ἐξουσίαι, — ou encore par ceux de *chérubins*, *séraphins*, *archanges*, — et l'on croyait qu'il y avait entre ces diverses classes des différences de rang, une sorte de hiérarchie. Mais sur ce point il n'y a rien encore de bien déterminé et de précis. Nous sommes loin des détails que l'on trouve dans l'ouvrage intitulé : *De hierarchia cælesti*, que l'on a faussement attribué à *Denys l'Aréopagite*, et qui est du ve ou du vi^e^ siècle. Ce qui prouve la rédaction postérieure de ce livre, c'est le parallèle établi entre la hiérarchie céleste et celle de l'Eglise : or, il n'y avait pas encore au premier siècle de hiérarchie dans l'Eglise.

Enfin, on donnait quelquefois à l'armée céleste un chef suprême, que *Clément* appelle par excellence ὁ ἄγγελος, l'Ange, et dans lequel il voit le M a l e a c h I a h v é, dont il est souvent parlé dans l'Ancien Testament. Cet Ange paraît avoir avec le Logos des relations toutes particulières, et souvent il n'est autre chose que le Logos lui-même, apparaissant sous cette forme avant son incarnation. *Clément d'Alexandrie*, en particulier, reconnaît Jésus dans toutes les apparitions d'anges rapportées par les livres de Moïse (*Pædag.*, I, 7). Il faut remarquer cette tendance alexandrine — héritée de la philosophie grecque et de Philon — à multiplier les intermédiaires entre le Dieu invisible et la matière. Les théo-

phanies de l'Ancien Testament, qui paraissaient à ces Pères — nous l'avons vu — être des logophanies, sont maintenant considérées comme des angélophanies.

On ne peut trouver pendant cette période aucune trace certaine d'un *culte* rendu aux anges. — Ce que l'on trouve au contraire, ce sont des défenses formelles de rendre un tel culte. Les docteurs de l'Eglise ne font en cela que suivre l'exemple des Apôtres, de Paul et de Jean. Aussi Athénagore dit-il quelque part : « Nous n'adorons pas les puissances divines, mais celui qui les a faites et qui règne sur elles — οὐ τὰς δυνάμεις τοῦ Θεοῦ προσιόντες θεραπεύομεν, ἀλλὰ τὸν ποιητὴν αὐτων καὶ δεσπότην » (*Apolog.* 16; Cf. Justin M., 1re *Apol.*, 6).

---

§ II. — DÉMONS.

Les démons, pour les Pères de l'Eglise, ne sont que de mauvais anges, ou plutôt des anges devenus mauvais. Ce sont des êtres spirituels, créés purs comme les autres et libres comme eux, mais qui, par un abus de leur liberté, sont devenus méchants et rebelles à Dieu. Aussi tous les Pères sont-ils unanimes à combattre le dualisme de certains gnostiques, reproduit plus tard par les Manichéens, d'après lequel un mauvais principe aurait existé de toute éternité à côté du Dieu bon. Ils affirmaient que *Satan*, le chef des puissances des ténèbres, était une créature et une créature sortie pure des mains de son auteur, un ange occupant l'un des degrés les plus élevés de la hiérarchie céleste. Mais cet ange s'est révolté contre Dieu, et a entraîné dans sa révolte un certain nombre d'anges inférieurs à lui, qui sont devenus ses serviteurs et qui ont encouru avec lui la réprobation et les châtiments de Dieu.

Mais on ne s'accordait ni sur l'époque ni sur la cause de

cette chute de Satan et de ses anges. On considérait généralement la chute de l'homme comme provoquée par une tentation de Satan : il fallait donc admettre que la chute de Satan était antérieure à celle de l'homme. C'était là, en effet, l'opinion générale. *Tatien* pourtant semble s'en écarter. Il place la chute de Satan après celle de l'homme, et il en fait le châtiment des séductions par lesquelles le Démon avait entraîné au mal Adam et Eve. Mais par chute il entend sans doute la chute physique, matérielle, de Satan, qui était déjà méchant, mais n'avait pas encore été chassé du ciel : car comment le diable aurait-il fait tomber l'homme s'il n'était déjà lui-même tombé moralement ?

Irénée est plus conséquent lorsqu'il place la chute de Satan entre la création de l'homme et sa chute. Il attribue cette chute de Satan à la jalousie que lui aurait inspirée l'homme, créé à l'image de Dieu et exerçant la domination sur la terre. Cette jalousie engendra la haine et le désir de nuire, et c'est ainsi que, devenu méchant et rebelle à Dieu, Satan entraîna l'homme à la désobéissance afin de le perdre (*Adv. hær.*, IV, 40). C'est aussi l'opinion de *Tertullien* et de *Cyprien*. « *Diabolus*, dit Cyprien, *hominem ad imaginem Dei factum impatienter tulit ; inde et periit primus et perdidit* » (*De dono patient.*)

D'autres Pères font remonter beaucoup plus haut la chute de Satan, et la placent avant la création de l'homme, et même avant la création du monde visible. Ainsi *Lactance* attribue la chute de Satan à la jalousie que lui a inspirée, non pas l'homme, mais le Fils, le Logos. Le Fils, en effet, était le premier-né, le plus puissant après Dieu lui-même : Satan ne venait qu'au second rang parmi les créatures. Il fut jaloux de cette supériorité du Fils, et c'est pour s'en affranchir qu'il se révolta contre Dieu, ce qui le fit chasser du ciel. La tentation de l'homme ne fut de sa

part qu'un nouveau crime, qui attira sur lui de nouveaux châtiments (*Lact.* II, 8).

D'autres encore attribuent la chute de Satan, non à la jalousie, mais simplement à l'orgueil. Fier de sa puissance, il aurait voulu se rendre indépendant. C'est l'opinion d'*Origène*, qui dit, dans son commentaire sur Ezéchiel (*Hom.* IX, 2) : « *Inflatio, superbia, arrogantia peccatum diaboli est et ob hæc delicta ad terras migravit de cælo.* »

Enfin, on attribuait quelquefois la chute des mauvais anges à la convoitise charnelle. On appliquait aux anges ce qui est dit (Gen. VI, 2) des fils de Dieu, qui trouvèrent belles les filles des hommes et les prirent pour femmes. Les Septante traduisaient οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ, au lieu de οἱ υἱοὶ τοῦ Θεοῦ. Philon et Josèphe adoptaient la même interprétation. — Mais cette opinion revêtait chez les Pères diverses formes. Tantôt on admettait une chute antérieure de Satan seul, dont les anges devinrent plus tard les sujets, après leurs relations coupables avec les filles des hommes. Tantôt on pensait, comme *Irénée*, que la chute des anges serviteurs de Satan était antérieure, qu'elle avait eu le ciel pour théâtre, et que, chassés ensuite sur la terre, ces anges s'étaient laissés séduire par les filles des hommes. — De l'union des anges avec les filles des hommes étaient nés les *géants*, dont les âmes étaient des démons inférieurs, des δαίμονες répandus dans les airs et sans cesse occupés à nuire aux hommes.

Comme on attribuait un corps aux anges, on en attribuait un aussi aux démons. Ce corps était formé d'une matière plus subtile que celui des hommes, mais plus grossière que celui des anges. Selon *Origène*, les corps des démons étaient obscurs et ténébreux, pour être en harmonie avec leur corruption et leur laideur morale, tandis que les corps des anges étaient brillants et lumineux.

On faisait généralement une très grande place à l'action et à l'influence des démons.

D'une manière générale, on leur attribuait tous les maux qui désolent l'humanité ou les individus : d'une part, les calamités publiques — famines, guerres, pestes, tremblements de terre, inondations, etc... — et, d'autre part, les maladies et même les crimes des hommes. On croyait que les démons exerçaient cette activité malfaisante, tantôt comme exécuteurs des jugements de Dieu, pour le châtiment des créatures coupables, tantôt de leur propre chef, pour le plaisir de nuire, et de faire du mal aux saints eux-mêmes.

Mais on voyait leur influence plus directe et plus spéciale dans certaines manifestations du mal. Ainsi, toutes les *maladies* mystérieuses, dont on ne connaissait pas l'origine, — épilepsie, folie, etc... — étaient considérées comme des *possessions* des démons. Cette croyance aux possessions était si généralement répandue, qu'elle amena de bonne heure l'institution dans l'Eglise d'une charge spéciale, celle d'*exorciste*. Nous avons déjà dit que les Apologètes tiraient l'un de leurs principaux arguments de la puissance que possédaient les Chrétiens de chasser les démons. — Les *persécutions* contre les chrétiens étaient aussi attribuées aux démons, que Justin Martyr regarde même comme les inspirateurs de la condamnation de Socrate. — Enfin, le *paganisme* tout entier était leur œuvre, avec sa mythologie, ses rites, ses oracles, et même, selon quelques-uns, sa philosophie. Les divinités païennes ne sont, pour les Pères, que des démons qui ont séduit les hommes, et ont calqué leurs fables et leurs rites sur les mystères de la vraie religion. Selon Origène, ce sont des démons d'un rang inférieur, habitant les régions épaisses de l'air et se nourrissant de l'odeur de l'encens et de la fumée des sacrifices. De là l'horreur profonde qu'inspiraient aux chrétiens les sacri-

fices païens : sacrifier aux dieux, c'était pour eux sacrifier aux démons.

Cette opinion était déjà répandue chez les juifs avant l'apparition du christianisme. Les Septante avaient traduit ce passage du Ps. XCVI, 5 : Col elohe hahammim Elilim, — « tous les dieux des peuples ne sont que néant » —, par : Πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια. Du reste, quand même les chrétiens n'auraient pas reçu des juifs cette manière de juger les cultes idolâtres, les persécutions atroces qu'ils avaient à souffrir et le spectacle de l'immoralité de certains cultes auraient suffi à les conduire à voir dans le paganisme l'œuvre et la présence des démons.

C'est aussi par l'influence des démons, êtres supérieurs à l'homme par l'intelligence et la puissance, que les Pères expliquaient les *oracles* et les *prodiges* invoqués par les païens en faveur de leur religion. Quant aux oracles, l'explication qu'ils en donnaient revêtait des formes diverses. Tantôt on attribuait positivement aux démons la connaissance, par une intuition directe, des événements à venir. Tantôt, comme c'est le cas d'*Origène*, on leur attribuait seulement une connaissance plus exacte des phénomènes sidéraux et de leurs correspondances avec les événements humains : c'est en interprétant ces signes célestes que les démons pouvaient prédire l'avenir ; aussi l'astrologie était-elle considérée comme une science et un art diaboliques. Quelquefois enfin on réduisait leur science de l'avenir à des proportions plus minimes encore. *Tertullien*, par exemple (*Apol.*, XXII) prétend que les démons, étant doués de la faculté de se porter en un instant dans les lieux les plus éloignés, peuvent voir au même moment ce qui se passe en différents endroits de la terre, et annoncer ainsi des événements dont la nouvelle ne parviendra que plus tard au lieu où on les consulte. De là un faux air de prédiction, dont profitent leurs oracles.

Les Pères attribuent encore aux démons les *hérésies* et les *schismes* qui troublent l'Eglise. « *Hæreses invenit* (*diabolus*) *et schismata, quibus subverteret fidem, veritatem corrumperet, scinderet unitatem,* » dit *Cyprien* (*De unitate ecclesiæ*).

Enfin, comme les anges inspirent les bons sentiments et les bonnes pensées, les démons inspirent les pensées mauvaises. Ce sont les *tentateurs* par excellence. Continuant l'œuvre de Satan, ils cherchent à faire tomber les hommes dans le mal, et s'attaquent spécialement aux âmes des fidèles. Selon quelques Pères, chaque passion, chaque crime a pour inspirateur un démon spécial. *Hermas*, dans son *Pasteur*, nous montre le démon de la luxure, le démon de la convoitise, etc... *Origène* suit son exemple : « *Est aliquis fornicationis spiritus, est iræ spiritus alius ; est avaritiæ spiritus, alius vero superbiæ* » (*Hom. in Jerem.* XV). Et même, comme chaque homme a son ange, chaque homme a son démon. Telle est, nous l'avons vu, l'opinion d'*Hermas* ; c'est aussi celle de *Tertullien* et d'*Origène*. Cependant ce dernier, dans certains passages, professe une doctrine différente ; il donne pour compagnons aux hommes vertueux de bons anges, et aux méchants des démons, et il ajoute que, lorsqu'un homme s'écarte du chemin de la vertu, son bon ange l'abandonne et un démon prend sa place.

Néanmoins, quelque rôle que les Pères assignent aux démons dans le monde et dans la vie humaine, il faut reconnaître que cette influence ne porte pas atteinte à la Providence souveraine de Dieu et à la liberté imprescriptible de l'homme. Dieu est plus puissant que les démons, et c'est lui qui gouverne le monde et qui tire le bien du mal, pour l'accomplissement des desseins de sa sagesse et de son amour. L'homme est toujours libre et responsable. Le plus souvent, le démon ne le tente que par le moyen des con-

voitises et des passions naturelles à son cœur mauvais, qu'il excite et auxquelles il prête une force nouvelle. L'homme n'a qu'à veiller sur son cœur, à combattre ses mauvais penchants dans leur germe, et le démon n'aura plus de prise sur lui. Sa séduction n'est pas irrésistible. En invoquant par la prière le secours de Dieu, on peut mettre en fuite le démon et déjouer tous ses artifices.

Il nous reste à recueillir les opinions des Pères sur une dernière question : l'état des démons est-il définitif et sans remède, ou peuvent-ils changer et revenir à Dieu ?

La plupart des Pères sont d'avis que la conversion des démons est impossible : « Ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον », dit *Tatien* (*Or.*, 15). C'est aussi l'opinion de *Tertullien*, de *Cyprien*, et, en général, de tous les Pères occidentaux. D'après eux, les démons, au dernier jour, seront frappés par le jugement de Dieu et réduits à l'impuissance de nuire, mais ils ne seront pas convertis. Suivant quelques-uns, ils seront même anéantis.

Mais les docteurs d'Alexandrie sont d'une opinion différente. *Clément* et surtout *Origène* pensent que, possédant toujours leur libre arbitre, ils peuvent s'amender, et qu'ils se convertiront en effet. Cette opinion est d'accord avec l'idée qu'ils se font du châtiment, qu'ils envisagent comme un simple moyen de relèvement pour le coupable, nécessaire au point de vue de l'être créé, mais non au point de vue de Dieu : dès lors, il faut bien que le châtiment atteigne un jour ou l'autre son but ; sinon, il cesserait d'être. Cette opinion est d'accord aussi avec l'idée que se fait Origène de la liberté, et la place qu'il lui accorde dans son système. D'après Origène, nous l'avons dit, toutes choses ont été faites en vue des êtres doués de raison, — διὰ τὸ λογικὸν ζῶον, — c'est-à-dire en vue des créatures morales. Or, la liberté est l'attribut distinctif et impres-

criptible des êtres raisonnables. Ils sont tous créés également libres et ils se classent eux-mêmes en anges, hommes et démons, suivant l'usage qu'ils font de leur liberté. Et, dans chacune de ces classes, les rangs sont marqués par le degré de la perfection ou de la corruption morale de chaque individu. C'est ainsi qu'il y a des hiérarchies d'anges, des hiérarchies de démons et des conditions diverses d'hommes (de là l'explication de l'inégalité des conditions humaines). Mais, dans toutes ces classes et ces hiérarchies, la liberté demeure toujours la même ; c'est une liberté de choix, qui reste entière. Après s'être déterminée dans un sens, elle peut se déterminer dans un autre. Les anges et les saints peuvent tomber ; les démons et les réprouvés peuvent se convertir. L'épreuve de la liberté n'est jamais finie, et le long voyage des créatures morales vers la perfection n'est jamais achevé. Tout peut toujours être remis en question.

Ceci trahit une fausse notion de la liberté. Origène n'y voit que le libre arbitre, éternellement en suspens, forme vide et pure virtualité. Or, ce n'est pas là toute la liberté. C'en est le commencement ; c'est la liberté en formation ; mais il faut que cette liberté formelle se transforme en liberté réelle. Après l'épreuve, après le choix conscient et réfléchi, la liberté s'est déterminée ; la personnalité s'est constituée dans le bien ou dans le mal et elle y persiste. Elle s'est achevée et elle ne se recommence pas. Elle est devenue nature morale, et par là, si elle s'est déterminée pour le bien, elle s'est rendue semblable à Dieu.

C'est cette notion de la liberté, se constituant et se fixant par l'épreuve, qui a manqué à Origène. Aussi, pour lui, le développement des choses n'aboutit pas : il recommence, ou plutôt il continue toujours. C'est un chemin qui n'arrive jamais au terme. C'est un devenir perpétuel. Or, il faut un terme, il faut un achèvement de la perfection. Il faut

admettre que les créatures morales peuvent se constituer dans le bien, arriver à un état où elles ne pêchent plus, où elles font le bien naturellement, sans que le mal ou même la tentation, soit possible : c'est l'état des anges et des saints. Il faut admettre aussi qu'elles peuvent se constituer et s'achever dans le mal, arriver à un état où elles ne peuvent plus se convertir, où le mal étant devenu nature, le bien devient impossible : c'est l'état des démons et des réprouvés. S'il y a des anges et des saints parvenus à la perfection, il peut y avoir des démons et des hommes devenus définitivement méchants comme eux.

SECTION III

LE *LOGOS*, LE SAINT-ESPRIT ET LA TRINITÉ

---

§ Ier. — LE *LOGOS*

La doctrine du *Logos*, ou de la divinité de Jésus-Christ, est le centre de tout le travail théologique et dogmatique au sein de l'Eglise pendant cette période. C'est cette doctrine qui faisait la nouveauté et l'originalité du christianisme : rapprochée de la doctrine du Saint-Esprit, elle devait conduire à une notion nouvelle de la nature de Dieu, à la *Trinité*. Aussi fut-elle la doctrine qu'on attaqua le plus ardemment et qu'il fallut défendre avec le plus de vigueur.

Cette originalité de la doctrine chrétienne du Logos a été contestée de nos jours. *Baur* n'y voit que le produit des mythes et des spéculations antérieures. En effet, nous

trouvons, avant le christianisme, des conceptions qui présentent quelques analogies avec la doctrine du Logos ; mais ces analogies sont accompagnées de grandes différences, et ne supposent pas d'ailleurs l'imitation et la filiation historique. Elles s'expliquent par un instinct naturel, un besoin universel de l'esprit humain, auquel on s'est efforcé de répondre. L'homme a cherché de tous temps un terme moyen, un intermédiaire entre Dieu et le monde, parce qu'il ne conçoit pas le contact direct entre deux termes si disproportionnés. Il s'est demandé comment l'infini a pu produire le fini, — le parfait, l'imparfait, etc... C'est pour résoudre ce problème et expliquer ce mystère que la plupart des religions et philosophies antérieures au christianisme ont eu recours à l'idée d'un ou de plusieurs intermédiaires, qui viennent en quelque sorte, s'interposer entre le monde relatif et le principe éternel et absolu.

Ainsi, la *religion indoue*, qui a sa trimourti, a aussi son Verbe créateur, la Parole — vatsch, — qui entre en scène dans les Védas et parle d'elle-même comme la Sagesse dans les Proverbes. Elle préexiste à la création, dont elle est l'organe. Toutefois il serait téméraire de voir dans cette hypostase un être distinct et personnel.

De même, dans la religion de *Zoroastre*, nous voyons, à côté d'Ormuz, un être divin, Honover, qui est sa manifestation immédiate, son Verbe créateur, l'instrument au moyen duquel il a formé toutes choses.

Le *polythéisme* répond au même besoin, en plaçant entre le Dieu suprême et le monde toute un hiérarchie de dieux inférieurs, qui servent aussi d'instruments à l'activité du premier principe.

Nous retrouvons la trace des mêmes préoccupations dans les philosophies de l'antiquité. En Orient, la doctrine de l'*émanatisme* fait procéder le monde de Dieu à travers une longue série où la perfection décroît de terme en

terme. Et, en Grèce, *Platon* cherche à expliquer la création en disant que Dieu a d'abord conçu dans son esprit les types ou idées des choses — ἰδέαι — lesquelles se réalisèrent ensuite au dehors, en s'imprimant dans la matière (Timée). Platon reconnaît donc l'existence de deux mondes : un monde idéal — ὁ κόσμος νοητός — expression de la pensée divine, ensemble de toutes les idées, et sorte de dieu second; et un monde réel — ὁ κόσμος αἰσθητός — réalisation sensible du premier. Le monde idéal est l'intermédiaire entre le Dieu absolu et les choses relatives.

L'*Ancien Testament*, à son tour, nous fournit, avec l'autorité d'une parole divine, quelques traits qui, rapprochés et fortifiés l'un par l'autre, peuvent conduire à l'idée d'un être divin, agent ou organe des manifestations et des révélations de Dieu.

1. La *parole* de Dieu est représentée comme ayant été l'organe de la révélation : Dieu parle, et la chose a son être (Gen. I ; Ps. XXXIII, 9, etc...). Et cette parole est aussi l'organe de la révélation. C'est elle qui repose sur les prophètes pour leur communiquer les oracles qu'ils doivent transmettre au peuple.

2. L'*ange de l'Eternel*, ou ange de la face, est souvent appelé du nom même de Jéhovah : il s'attribue un pouvoir, tient un langage et reçoit des hommages qui ne peuvent convenir qu'à Dieu (Gen. XVI, 7, 13 ; XVIII, 1, 2, etc...).

3. La doctrine de la *Sagesse* de Dieu — Khocmah, — que l'on trouve exprimée dans Job, les Proverbes et l'Ecclésiaste, peut surtout être considérée comme ayant précédé et préparé celle du Logos. Cette Sagesse était avant toutes choses, et par elle toutes choses ont été faites.

4. Enfin, l'on trouve dans Daniel VII, 13, la notion d'un

Messie, appelé le *Fils de l'homme*, qui vient sur les nuées des cieux.

A ces données de l'Ancien Testament, il faut joindre celles des *livres apocryphes* et des *paraphrases chaldaïques*. Ainsi, la doctrine de la Sagesse se retrouve avec des développements nouveaux dans le livre du Siracide et dans la Sapience. Et dans les targums et le Talmud, à l'idée de la Sagesse s'ajoutent celles de la Chechinah, ou *gloire* de l'Eternel, et de l'*Adam Cadmon*.

Ces idées reçurent un développement nouveau à Alexandrie, où se rencontrèrent et se mêlèrent les deux courants de l'hébraïsme et de l'hellénisme.

Philon est la personnification de cette rencontre et de ce mélange, et il exposa une théorie du Logos où l'on a prétendu reconnaître la source du dogme chrétien, et, en particulier, du prologue de l'évangile de Jean.

Le but de Philon est de concilier la philosophie platonicienne avec la doctrine de Moïse, et c'est par sa théorie du Logos qu'il opère cette conciliation. Il identifie les *Idées* de Platon et la *Parole* de Moïse, et attribue à la Parole le rôle que Platon attribuait aux Idées dans la création. Cela lui est d'autant plus facile qu'il y a, entre l'idée et la parole, un lien étroit et un rapport nécessaire. La parole est l'expression naturelle de l'idée. La pensée est une parole intérieure : c'est l'esprit se parlant à lui-même ; la parole est une idée rendue communicable : c'est l'esprit s'exprimant au dehors. Philon remarque d'ailleurs que le mot λόγος lui-même peut être pris en deux sens différents, et qu'il signifie à la fois *raison* et *parole*. Dans le premier sens, le *logos* s'applique à ce que Platon appelait *idées* ou κόσμος νοητός, aux types éternels des choses, conçues dans l'intelligence divine avant d'être réalisées au dehors. Dans le second sens, le *logos* désigne la force divine par laquelle

les idées se sont réalisées d'une manière concrète dans le monde visible, ce qui s'appelle la *parole* dans l'Ancien Testament.

Aussi Philon distingue-t-il deux aspects, deux états successifs, deux formes différentes du Logos : le Logos caché, immanent, qu'il appelle λόγος ἐνδιάθετος, et le Logos manifesté, émanant, ou λόγος προφορικός.

On a voulu voir dans le Logos de Philon une hypostase divine ; on allègue les noms qu'il lui donne : εἰκών, σοφία, δοξα, σκιά, ἐπιστήμη, παράδειγμα τοῦ θεοῦ, — υἱὸς πρεσβύτερος, μονογενής. — μεσίτης τοῦ θεοῦ, παράκλητος, ἀρχιερεύς, — et même δεύτερος θεός ou simplement θεός, sans article, pour le distinguer du Dieu suprême, ὁ θεός. Mais en y regardant de près, on reconnaît que le Logos de Philon ne constitue pas une personnalité distincte, différente de Dieu. Ce n'est autre chose que Dieu lui-même, envisagé sous un certain aspect, comme pensant et comme agissant. C'est Dieu se manifestant à lui-même par la pensée, et au dehors par la création, par opposition au Dieu caché, immanent et virtuel, en quelque sorte.

Que les idées de Philon, et celles de Platon lui-même, aient exercé une influence sur la spéculation chrétienne, on ne peut le méconnaître, et c'est ce qui ressortira de la suite de nos études. Mais l'idée chrétienne du Verbe incarné en Jésus-Christ n'en conserve pas moins un caractère absolu d'originalité. Rien, dans les mythes religieux ou dans les spéculations philosophiques de l'antiquité, n'a pu produire l'idée chrétienne. L'Ancien Testament lui-même y conduit et la prépare, mais il ne la contient pas. A côté des analogies que l'on peut signaler, il y a toujours des différences essentielles. Ou bien, comme c'est le cas dans Platon, dans Philon — et dans l'Ancien Testament lui-même, en une certaine mesure, — le Logos n'est qu'une activité particulière de Dieu, et non un être personnel. Ou

bien, comme c'est le cas dans les religions polythéistes, si l'organe de l'activité divine est un être personnel, il n'est pas seul : il y en a plusieurs. Nulle part enfin on ne trouve l'idée de l'incarnation de ce Logos, ou fils unique.

Le *Logos chrétien*, au contraire, est un être à la fois personnel et unique. Il est le Fils de Dieu en un sens spécial et absolu et ce Verbe éternel, ce Fils de Dieu est devenu un homme en Jésus-Christ. L'idée chrétienne de ce seul médiateur entre Dieu et le monde a été introduite par le fait chrétien, le don du Fils en la personne de Jésus. La Parole éternelle s'est faite chair ; le Fils est apparu dans le monde ; ceux qui ont vécu avec lui ont contemplé sa gloire, rayonnant à travers l'humble apparence qu'il avait revêtue. Comme l'a dit un apôtre : ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (Jean, I, 14).

Jésus lui-même a dit : « Je suis le Fils de Dieu, » et il a confirmé cette parole en faisant des œuvres que personne n'avait faites, en parlant comme personne n'avait parlé avant lui. Et les disciples ont cru le témoignage que Jésus se rendait à lui-même, témoignage corroboré par tout ce qu'ils voyaient et entendaient de lui, corroboré aussi par le Saint-Esprit, qui leur fut donné pour leur révéler le Fils, comme le Fils leur avait été donné pour leur révéler le Père.

Aussi, voyons-nous les apôtres se donner uniquement comme des témoins. Ils disent ce qu'ils ont vu et entendu, ce que le Saint-Esprit leur a expliqué et pleinement révélé. « Ce que nos yeux ont vu, ce que nos mains ont touché, concernant la parole de vie — car la vie a été manifestée... — c'est là ce que nous vous annonçons » (1e ép. Jean., I, 1, 2, 3). Et il faut remarquer que celui qui parle ainsi, c'est précisément celui de tous les apôtres qui a été le plus loin

dans la spéculation chrétienne, celui qui a donné toute une doctrine du Logos, celui qu'on a appelé, par excellence, le *théologien*. C'est lui cependant dont Baur et ses successeurs ont voulu faire un disciple de Platon et de Philon, construisant un système de métaphysique, et façonnant ensuite les faits de l'histoire d'après ce système. Nulle part, au contraire, le point de vue historique n'éclate plus que dans saint Jean. Ce qui sert de point de départ à la doctrine johannique, ce n'est pas la spéculation antérieure, juive ou païenne, c'est le fait dont l'apôtre a été témoin, l'apparition de Jésus, dont il a contemplé la gloire, et le témoignage que Jésus s'est rendu à lui-même, éclairé par le témoignage du Saint-Esprit.

Du reste, le contraste est grand entre la doctrine de Jean et celle de Philon. C'est même un fait généralement reconnu aujourd'hui, en sorte qu'il nous suffit d'indiquer ici les points de divergences :

1° Le Logos de Jean est *personnel* ; il est πρὸς τὸν θεόν, et non παρὰ τῷ θεῷ ; il est donc « à côté de Dieu et tourné vers lui » (I, 1), ou encore : « dans le sein du Père » — εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός — (I, 18) ; ce n'est donc pas la pensée et l'activité de Dieu, ou Dieu même considéré comme pensant et agissant ;

2° Il est *Dieu*, — θεὸς ἦν ὁ λόγος — (I, 1) ; il a le même rang que le Père dans l'adoration ;

3° Il s'incarne, — ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο — (I, 14) ;

4° Il est le *Messie* attendu par Israël, autre preuve que Jean n'a pas emprunté le fond de ses idées à Philon, puisque Philon ne fait pas cette identification.

On retrouve tous les éléments de la doctrine johannique dans Paul, qui fait de Jésus-Christ l'image du Dieu invisible, qui lui attribue la forme de Dieu, et voit en lui le Créateur de toutes choses, l'objet des prières et des adorations des hommes et de toutes les créatures. Il l'appelle

même θεός (Rom. IX, 5). Jean n'ajoute rien au contenu de la doctrine : il en précise seulement les contours ; et surtout il trouve un nom métaphysique pour le Christ antéhistorique, pour le Fils avant son incarnation : il l'appelle le *Logos*, ce qui constitue un progrès sur Paul. Ce nom, l'a-t-il pris à Philon, ou aux philosophies régnantes qui avaient des écoles à Ephèse? C'est possible. En tous cas, il ne leur a pas emprunté autre chose ; et il a fort bien pu prendre ce nom lui-même à l'Ancien Testament, où se trouvaient les seuls germes authentiques de la doctrine.

Quoi qu'il en soit, l'originalité absolue de la doctrine johannique demeure. Cette doctrine a pour point de départ le fait chrétien. C'est une affirmation métaphysique provoquée par un fait de l'histoire dont l'Esprit de Dieu a révélé à Jean toute la portée.

Les premiers chrétiens s'en tinrent aux éléments les plus simples de la foi. Ils se plaçaient uniquement au point de vue historique et religieux. Ils invoquaient Jésus-Christ comme leur Sauveur et leur Dieu, lui attribuaient la préexistence et les attributs divins, mais sans se demander ce qu'était Jésus-Christ avant son apparition dans le monde, et quelles relations il entretenait avec son Père. Nous ne trouvons dans les Pères apostoliques que des affirmations générales sur la divinité de Jésus-Christ et sa préexistence. *Barnabas*, par exemple, lui attribue un rôle dans la création : il considère les paroles de Gen. I, 26 : « Faisons l'homme à notre image » comme adressées par le Père au Fils (Ep., c. 6). Le nom généralement employé pour désigner Jésus est ὁ κύριος : plus rarement il est appelé θεός (*Ignace*). — Mais on ne pouvait en rester là et dès le milieu du second siècle commença le travail de l'élaboration et de la fixation du dogme, sous la pression d'une double nécessité :

1° La nécessité intérieure de la foi aspirant à se rendre compte d'elle-même et se transformant ainsi en science. Cette nécessité était d'autant plus impérieuse, à propos du dogme du Logos, qu'il y avait ici plus qu'un intérêt spéculatif et théologique : il y avait un intérêt directement religieux. En effet, Jésus-Christ nous demande ce que Dieu seul a le droit d'exiger de nous, le don sans réserve, l'obéissance, l'adoration et l'amour; nous avons le droit, à notre tour, de lui demander ses titres. Est-il réellement Dieu ? Et alors, quels sont ses rapports avec Dieu ? — La question métaphysique ne peut manquer de se poser à propos de la question religieuse, car c'est l'instinct et le devoir de l'âme humaine, de n'accorder des hommages religieux qu'à un être qui soit véritablement Dieu.

2° A cette nécessité intérieure venait s'en joindre une autre, celle de résister aux tendances hostiles des hérétiques qui niaient la divinité de Jésus-Christ. Ces hérétiques étaient de trois sortes :

a) Les *Ebionites* stricts ne voyaient en Jésus qu'un simple homme — ψιλὸς ἄνθρωπος ;

b) A côté d'eux, les *Monarchiens* et les *Aloges* reconnaissaient un élément divin en Jésus-Christ, mais ils prétendaient que c'était Dieu le Père qui s'était lui-même manifesté dans sa personne ; il n'admettaient point de Logos (d'où le nom d'Aloges) ;

c) Les *Gnostiques* enfin admettaient bien l'existence d'un être divin appelé Logos, manifesté en Jésus ; mais, au lieu de voir en lui le Fils unique de Dieu, en qui réside la plénitude de la divinité, ils en faisaient un terme — parmi beaucoup d'autres — de la longue série des éons. Encore n'était-il pas le premier de la hiérarchie : dans le système de Basilide, il est le troisième terme de l'ogdoade

supérieure ; dans celui de Valentin, il n'est que le cinquième (ou le premier de la troisième syzygie).

En face des Ebionites, il fallait affirmer la divinité de Jésus-Christ ; en face des Monarchiens et des Aloges, la réalité et la personne du Logos ; en face des gnostiques, son caractère de révélateur unique et absolue de Dieu, pleinement Dieu lui-même. Il fallait établir ainsi la vérité de cette affirmation, inscrite dans les symboles de la foi : « Je crois en Jésus-Christ, son fils unique... »

Justin Martyr est le premier à formuler la doctrine chrétienne du Logos. Sa théorie porte les traces visibles de l'influence de Platon et surtout de Philon.

Justin pose d'abord en principe que Dieu, par nature, est ineffable et incommunicable. Il ne peut se manifester au dehors que par un intermédiaire, qui est le *Logos*. C'est par lui qu'il s'est révélé aux hommes, qu'il est apparu aux personnages de l'Ancienne Alliance, et qu'il a inspiré les prophètes : les théophanies sont toutes, en réalité, des logophanies. C'est par lui enfin qu'il a accompli, en Jésus-Christ, la rédemption de l'humanité.

Ce Logos, Justin le conçoit à la fois comme la *Sagesse* et comme la *Parole* de Dieu, selon la double signification du terme λόγος, raison et discours. Comme Sagesse, comme Raison de Dieu, le Logos est éternellement en Dieu, — ἐν τῷ θεῷ, — de la même manière que la raison est dans l'homme. Et, de même que la raison de l'homme s'exprime par la parole, la sagesse de Dieu s'exprime au dehors — ἐξ τοῦ θεοῦ — par le Logos, avec cette différence que, tandis que la parole humaine n'a aucune personnalité distincte en dehors de celui qui la prononce, la Parole de Dieu est un être réel et substantiel. Cette Parole a été prononcée, ce Logos a été produit immédiatement avant la création et en

vue de la création même. Et c'est par cette Parole que Dieu a créé toutes choses.

Jusqu'ici, la théorie de Justin paraît identique à celle de Philon. La distinction qu'il établit entre la Parole intérieure et la Parole proférée, entre le Logos immanent et le Logos émanant, correspond à celle établie par Philon entre le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικός. Mais ce qui sépare Justin de Philon — en dehors même de l'incarnation de son Logos et de sa messianité — c'est qu'il lui attribue la personnalité et la divinité.

1° La *personnalité* ; il affirme très nettement que le Logos est autre que le Père — ἕτερος τοῦ πατρός — qu'il est un être distinct à côté de lui, qu'il se distingue de lui par le nombre, mais non par la pensée — ἀριθμῷ, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ ;

2° La *divinité* ; quoiqu'il soit subordonné à Dieu le Père, et non absolument égal à Lui, le Logos a droit à l'adoration des hommes. Aussi lui donne-t-on le nom de dieu, — θεός, — réservant l'expression de ὁ θεός pour Dieu le Père, qui seul est Dieu dans le sens absolu, premier principe et maître souverain des choses ; le Logos est, pour Justin, θεὸς ἢ κύριος ἄλλος παρὰ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων. Il l'appelle aussi ἄγγελος, parce qu'il est chargé d'annoncer aux hommes les volontés de Dieu — διὰ τὸ ἀγγέλλειν — et que, d'une manière générale, il est l'instrument de toutes les manifestations divines : création, révélation et rédemption.

Pour expliquer ou exprimer l'origine du Logos, Justin emploie divers termes et diverses images qui ne s'accordent pas toujours entre elles et qui pourraient donner le change sur sa vraie pensée. Tantôt, c'est une *parole* rationnelle qui est prononcée, sans que la raison qui l'énonce en soit diminuée ou amoindrie. Tantôt, c'est la *flamme* d'un flambeau qui se communique à un autre flambeau, sans s'affaiblir elle-même. Tantôt enfin, l'acte par lequel Dieu produit le Logos est désigné par les verbes

γεννᾶ et même κτίζειν (*engendrer* et *créer*), ce qui semblerait faire du Logos une créature, quoique telle ne soit pas la pensée de Justin. Il y a, selon lui, une différence essentielle entre la production du Logos et celle des créatures. Les créatures sont tirées du néant par la volonté souveraine de Dieu et l'organe du Logos. Le Logos émane de la substance même de Dieu, sans la diminuer en quoi que ce soit.

Aussi Justin emploie-t-il, pour désigner l'origine du Logos, les termes προέρχεσθαι, προβάλλεσθαι, προςπεδᾶν ; et ces expressions semblent conduire à une émanation à la façon des éons gnostiques, opinion qui n'est pas non plus celle de Justin. Ce qui sépare sa théorie de celle des gnostiques, ce n'est pas seulement que, chez lui, au lieu d'une série d'éons, il n'y a qu'un Logos, fils unique de Dieu ; c'est aussi que ce Logos émane du Père, non en vertu d'une loi fatale, mais en vertu d'un acte libre de sa volonté : ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ προελθών (*Dial. c. Tryph.*, 100) ; θελήματι θεοῦ προπεδᾶ λόγος (*Ibid.*, 128). La production du Logos est donc, pour Justin, quelque chose d'intermédiaire entre la création et l'émanation : Dieu, par un acte volontaire et réfléchi, tire de lui-même la Parole qui y était cachée. — En résumé, Justin affirme :

1° La *préexistence personnelle* du Logos : avant son incarnation, il agit comme médiateur et comme révélateur au sein de l'humanité tout entière (λόγος σπερματικός, répandant les semences de vérité et de bien dans le monde païen) ; et il est l'organe et le médiateur de la création elle-même ;

2° Sa *divinité* : le Logos a droit à notre adoration ;

3° Sa *subordination*, sur laquelle Justin insiste fortement : au Père seul appartient la divinité au sens absolu.

Mais Justin n'enseigne pas la *personnalité éternelle* du Logos. C'est là une lacune sérieuse dans sa théorie, et qui

traduit l'influence philonienne et platonicienne. Le Logos, suivant lui, n'arrive à l'existence personnelle qu'au moment de la création. La date de la création sépare l'histoire du Logos en deux périodes distinctes : jusque-là, il était un attribut inhérent à Dieu, la sagesse ou la raison divine, le λόγος ἐνδιάθετος de Philon ; mais lorsque Dieu veut créer, il commence par produire son Logos, il le pose à côté de lui, il lui donne une existence personnelle et objective, afin d'en faire l'instrument de la création. La personnalité du Logos n'étant pas éternelle, il n'y a pas de distinction éternelle au sein de l'essence divine ; cette distinction ne commence qu'à l'occasion de la création du monde. Dieu était, jusqu'à ce moment, la monade pure : il ne se dédouble, en quelque sorte, que pour créer le monde.

On retrouve la théorie de Justin chez son disciple Tatien et chez Théophile d'Antioche.

« Le Logos, dit *Tatien*, existait de toute énernité — ὑπέστησε — dans le sein du Père — non pas εἰς ou πρός, mais ἐν — ; au moment de la création, il jaillit — προςπηδᾷ — hors de son sein, et il devint alors un être distinct, le premier ouvrage de Dieu et le principe de la création — ἔργον πρωτότοκον, ἀρχὴ τοῦ κόσμου — » (*Cont. Græc.*, c. 5). C'est toujours la distinction philonienne entre les deux modes d'existence successifs du Logos.

Théophile s'approprie la terminologie même de Philon : « Dieu, selon lui, avait éternellement en lui-même le λόγος ἐνδιάθετος : c'était son intelligence, sa pensée ; et, lorsqu'il voulut créer, il engendra son Logos en le rejetant hors de lui : le Logos devint ainsi προφορικός ». Théophile emploie même des images assez grossières et matérielles, à côté de celles de Justin : ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων (*Ad Autol.*, II, 10). Du reste, il ajoute, comme

Justin, que Dieu ne s'est nullement amoindri pour cela : οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου ἀλλὰ λόγον γεννήσας (II, 22).

Telle fut la première forme de la doctrine théologique du Logos, forme encore imparfaite et insuffisante, et qui ne pouvait être considérée comme définitive. Notons-en les lacunes, et surtout les écueils et les périls.

I. Les *lacunes* d'abord. — Il y manquait deux affirmations, d'une importance capitale : la *personnalité éternelle du Logos* ou du Fils et, par suite, la *distinction éternelle au sein de l'essence divine*. Or, sans la première affirmation, la divinité de Jésus-Christ manque de fondement métaphysique. Et, sans la seconde, la vraie notion chrétienne de Dieu, — du Dieu vivant et amour, qui vit et qui aime en lui-même, sans avoir besoin du monde, — nous échappe.

II. En second lieu, les *écueils* ou les *périls*. En statuant une sorte de dualité ou de succession dans l'existence du Logos, en y établissant deux périodes, séparées par le fait de la création et profondément distinctes entre elles, on compromettait à la fois les deux grandes vérités qu'on avait le plus à cœur de maintenir, la divinité et la personnalité du Logos. Au lieu d'un Logos éternellement personnel et éternellement Dieu, on avait un Logos qui, *avant la création*, n'est pas réellement personnel et se confond avec Dieu, dont il ne paraît être qu'un attribut, une perfection ou une énergie, — et qui, *après la création*, n'arrive à la personnalité réelle qu'en perdant quelque chose de sa divinité et semble n'être que la première et la plus ancienne créature de Dieu, celle au moyen de laquelle Dieu crée toutes les autres. D'un côté, on arrivait par une pente insensible et glissante à l'hérésie *sabellienne*, qui se

produisit bientôt après et qui effaçait la personnalité distincte et permanente du Fils de Dieu. De l'autre, on arrivait à l'hérésie *arienne*, qui devait éclater au IVe siècle et qui niait la divinité métaphysique du Fils.

On comprit l'insuffisance et les périls de cette conception et l'on s'efforça de corriger ce qu'elle avait de défectueux. On fut surtout frappé de ce qu'avait de périlleux la dualité introduite dans la vie du Logos par la distinction établie, d'après Philon, entre le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικός, — dualité qui paraissait d'ailleurs contredire l'un des attributs essentiels de la nature divine, l'immutabilité. Aussi vit-on se produire une sorte de réaction contre les influences philoniennes et contre l'école de Justin, qui avait subi ces influences. *Athénagore* et *Clément d'Alexandrie* sont les deux principaux représentants de cette réaction, qui remplit toute la période de transition entre Justin et Origène. Tous deux s'élèvent contre la distinction faite entre le Logos immanent et le Logos émanant, et s'efforcent de l'effacer en affirmant que le fait de la création n'a modifié en rien le mode d'existence du Verbe. Tel il était avant cette date, tel il est resté depuis.

Athénagore, par exemple, efface la distinction faite par l'école de Justin entre le Logos pensée divine et le Logos parole divine. Le Logos n'est pas pour lui une pensée divine et éternelle, formulée en parole à l'occasion et au moment de la création. Il est éternellement en Dieu la pensée et la parole, l'intelligence et l'activité, la sagesse qui conçoit et la volonté, l'énergie qui exécute : ἦν ὁ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ (*Leg.*, c. 10). La création du monde n'est que le résultat de cette pensée et de cette activité divines; et, après la création du monde comme avant, le Logos n'est pas autre chose que la pensée et l'activité divines gouvernant le monde et se révélant aux hommes pour les conduire au salut.

La théorie d'Athénagore compromet évidemment la personnalité distincte du Logos, qu'elle confond avec Dieu. Elle glisse sur l'une des pentes que nous avons signalées, le sabellianisme.

Clément d'Alexandrie s'attache à son tour à effacer la distinction faite jusque là entre le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικός. Il n'accepte pas, pour expliquer l'origine du Logos, l'image employée par Justin d'une parole prononcée. Le Logos n'est pas, d'après lui, un mot prononcé par Dieu quand il a créé le monde ; il est la puissance même qui a prononcé le mot divin, et qui préexiste à cet acte. Ce n'est pas la parole *parlée* (au sens passif), c'est la parole *parlant* (au sens actif). Le Logos n'est pas le mot créateur que Dieu prononce, au moment de faire le monde : c'est le Logos lui-même qui prononce ce mot, parce qu'il est en Dieu la puissance par laquelle Dieu parle.

Du reste, la pensée de Clément est encore flottante et incertaine. Tantôt, voulant relever sa divinité, il paraît glisser sur la même pente qu'Athénagore et aller jusqu'à confondre le Logos avec Dieu, de façon à ne voir en lui que la pensée et l'énergie active de Dieu. Tantôt il insiste sur sa personnalité distincte et subordonnée, au point d'en faire presque un être créé, le premier par le rang et par la naissance. Il l'appelle quelque part πρωτοκτίστος (*Strom.*, V, 14), expression malheureuse, qui, plus tard, fut invoquée par Rufin (*De adulterat. lib. Origenis*) et par Photius (*Cod.* 109), lesquels prétendirent que Clément avait fait du Fils une créature — κτίσμα. — Cela n'est pourtant pas dans sa pensée. Il y a, pour lui, entre le Fils et les créatures, tout un abîme. Le Fils est le roi et le maître souverain des créatures ; il les a formées ; il est le vrai Démiurge, δι' οὗ τε πάντα ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν (*Strom.* VI, 7) ; aussi doit-il être adoré. De plus, il n'a pas été formé de la

même manière que les créatures; il a été engendré — ἐγεννήθη — par un acte immédiat de Dieu, qui s'est donné un Fils semblable à lui.

Toutefois, tout cela est peu net, et il reste du terme que nous avons cité une impression fâcheuse. Ce qui manque encore à Clément, c'est la notion de la distinction éternelle entre le Fils et le Père, de ce qui plus tard sera appelé la génération éternelle du Fils, antérieurement au monde et indépendamment de lui. Le péril que nous avons signalé dans la doctrine de Justin n'est pas encore conjuré, et l'on oscille toujours entre les deux tendances qui aboutiront plus tard au sabellianisme et à l'arianisme.

Ce qui manquait à Clément fut pressenti — chose étrange — par le moins théologien de tous les Pères, par Irénée, le représentant de la tendance pratique; ce qui prouve que la question pratique et religieuse était engagée dans ces théories spéculatives.

Irénée condamne la spéculation en général; mais il s'élève surtout avec force contre les docteurs téméraires qui prétendent expliquer l'origine du Fils de Dieu et raconter sa naissance, comme s'ils y avaient assisté — *quasi ipsi obstetricaverint* (*Adv. hæres.* II, 28). Ce sont là, dit-il, des choses ineffables, que l'homme ne peut ni comprendre ni exprimer : il faut nous résigner à avouer que personne ne connaît le mystère de la naissance du Fils, sinon le Père et le Fils. Irénée veut qu'on s'en tienne à la foi des simples : un seul Dieu, de qui sont toutes choses, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses.

Mais, malgré sa répugnance pour la spéculation, il s'y laisse aller quelquefois. Il cherche, par exemple à déterminer les rapports métaphysiques du Père et du Fils, et il reconnaît dans le Fils la manifestation visible du Père : *invisibile Filii Pater, visibile autem Patris Filius.* Il dit

ailleurs que le fils est la mesure du Père, qu'il contient tout entier : *mensura Patris Filius, quoniam et capit eum.* Et surtout, c'est lui qui, le premier, affirme avec hardiesse la coexistence éternelle du Père et du Fils, contrairement aux docteurs orientaux, qui faisaient dater la personnalité distincte du Fils du moment de la création : *adest anim ei (Deo) semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (*Adv. hær.* IV, 20). Ainsi, Irénée prépare les voies à Tertullien et à Origène, et il jette les bases de la doctrine de la Trinité.

Tertullien et Origène inaugurent une phase nouvelle dans le développement de la doctrine du Logos. Ils sont conduits par les nécessités de la polémique qu'ils engagent avec les Monarchiens et les Aloges — les Unitaires du IIIe siècle — à préciser davantage et à formuler d'une manière scientifique ces deux affirmations qui avaient manqué jusque-là à la doctrine de l'Eglise : la personnalité éternelle du Logos et la distinction éternelle au sein de l'essence divine. Par là, ils firent faire un pas décisif à la doctrine de la divinité du Fils et à celle de la Trinité.

Mais, avant d'en venir à Tertullien et à Origène, avant de montrer comment, tout en combattant les Monarchiens, ils poussèrent en avant le dogme ecclésiastique, il faut établir où en étaient, à la fin du IIe siècle, la doctrine du Saint-Esprit et celle de la Trinité.

---

§ II. — LE SAINT-ESPRIT.

La doctrine du Saint-Esprit était beaucoup moins développée que celle du Logos. On s'en tint d'abord au point

de vue pratique et religieux, sans entrer sur le terrain de la théologie. On baptisait au nom du Saint-Esprit comme au nom du Père et du Fils : on implorait le nom du Saint-Esprit et on le nommait dans les doxologies, sans se préoccuper des questions relatives à sa personnalité et à ses rapports avec le Père et le Fils.

Nous ne trouvons, chez les PÈRES APOSTOLIQUES, que des paroles isolées, qui ne dépassent pas ce point de vue religieux et pratique. Il faut cependant faire une exception pour *Hermas*, qui développe sur les rapports du Fils et du Saint-Esprit des idées assez singulières. Il donne au Saint-Esprit la place et le rôle du Fils. « L'Esprit, dit-il, en s'inspirant de Gen. I. 2, est le premier-né de Dieu, antérieur à la création du monde, et qui prit part au conseil que Dieu tint avec lui-même quand il voulut créer. » C'est lui qui constitue l'élément divin en Jésus-Christ. Le Saint-Esprit avait été communiqué à Jésus, comme du reste à tout homme, et c'est par sa parfaite obéissance aux inspirations du Saint-Esprit que Jésus a mérité d'être élevé au rang de Fils de Dieu (*Simil.* V). — Ces idées d'Hermas, analogues à celles de certains gnostiques, montrent combien était grande encore la liberté laissée aux opinions individuelles.

Pendant toute la durée du second siècle, les formules sont encore fort diverses et fort indécises. Les Pères de cette époque sont unanimes à parler de l'action du Saint-Esprit sur les prophètes et les apôtres, comme aussi sur les simples fidèles ; ils en font l'organe de la révélation et de la sanctification ; mais ils ne précisent rien sur sa nature et ses rapports avec Dieu et le Logos. Rarement ils vont jusqu'à en faire une personne distincte : ils semblent plutôt le concevoir, tantôt comme un attribut du Logos, tantôt comme un attribut de Dieu.

Nous rencontrons dans Justin Martyr un passage où l'on peut voir la personnalité du Saint-Esprit : « Les chrétiens adorent d'abord le Créateur du monde — τὸν δημιουργὸν τοῦ παντός — ; en second lieu, Jésus-Christ — ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες —, et, au troisième rang, l'Esprit prophétique — ἐν τρίτῃ τάξει τὸ πνεῦμα προφητικόν (*Apol.* I, 13). En d'autres passages, Justin représente le Saint-Esprit comme une force ou une énergie divine, principe des révélations communiquées d'abord aux juifs, puis aux chrétiens, et source des dons miraculeux et des grâces spirituelles accordées aux fidèles. Mais ce principe, cette force divine ne se distingue pas du Logos. C'est une des formes de son activité médiatrice et révélatrice : ce n'est pas une hypostase distincte. Aussi attribue-t-il tour à tour au Saint-Esprit et au Logos l'inspiration des prophètes et des apôtres. Et, à propos des paroles de l'ange à Marie : « Le Saint-Esprit viendra sur toi et la force du Tout-Puissant te couvrira de son ombre » (Luc I, 35), Justin déclare « qu'il n'est pas permis de voir dans ce Saint Esprit et dans cette force divine, autre chose que le Logos lui-même ; » τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστιν (*Apol.* I, 33). Toutefois, il faut reconnaître que l'activité créatrice et l'influence au sein de l'humanité païenne sont attribuées exclusivement au Logos, et jamais au Saint-Esprit, dont le champ d'action spécial est la révélation au sein du peuple d'Israël et de l'Eglise chrétienne. Le Logos et l'Esprit paraissent donc se mouvoir dans deux sphères différentes ; aussi *Semisch* a-t-il soutenu que Justin enseignait la personnalité du Saint-Esprit. Il vaut mieux conclure que la doctrine de Justin, sur ce point, n'a rien de précis ; mais qu'elle tend à confondre l'Esprit avec le Logos.

Athénagore, nous l'avons vu, tendait à affaiblir la per-

sonnalité du Logos, dont il semble ne faire que la pensée et l'activité éternelle de Dieu. Il est naturel qu'il incline aussi à confondre le Saint-Esprit avec Dieu, à n'en faire qu'une force divine, un attribut divin. Il l'appelle « une émanation de Dieu — ἀπόρροια τοῦ Θεοῦ — qui sort de Dieu et qui revient à lui, comme le rayon du soleil retourne au soleil » (*Deprec.*, 10).

Théophile d'Antioche semble, au contraire, accuser plus nettement qu'on ne l'avait fait encore la personnalité du Saint-Esprit. Le premier, il emploie le mot de τριάς, et il donne au Saint-Esprit une place dans la triade : ἡ τριὰς τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ (*Ad Autol.*, II, 15). De plus, il distingue dans l'œuvre de la création la part qui revient à cette σοφία et celle qui revient au λόγος : ὁ Θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα. Il va plus loin encore, et attribue à la σοφία un rôle dans la production du λόγος : ἔχων ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας... (II, 10). Et le Logos lui-même paraît n'être que la sagesse de Dieu agissant au dehors. Ceci rappelle les idées d'Hermas, et il semble que Théophile, pour être conséquent, aurait dû assigner au Saint-Esprit le second rang au lieu du troisième, dans sa triade. La σοφία est la force par laquelle le λόγος ἐνδιάθετος devient λόγος προφορικός. Elle pourrait donc bien n'être qu'un attribut du Père. Du reste, Théophile n'a pas le sentiment de ces inconséquences ; ses idées manquent de clarté et de précision.

On ne trouve dans Clément d'Alexandrie rien de bien précis sur la nature du Saint-Esprit et ses rapports avec Dieu et le Logos.

Irénée apporte la même réserve dans les questions rela-

tives au Saint-Esprit que dans celles qui concernent le Logos. Cependant, ici encore, il va plus loin que ses devanciers : il affirme la *personnalité éternelle* du Saint-Esprit. L'Esprit est pour lui une personne distincte du Fils, et subordonnée au Fils comme le Fils l'est au Père. Nous avons déjà cité ce passage : *Adest semper* (*Deo*) *Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus... ad quos loquitur, dicens : faciamus hominem* (IV, 20). Plus loin, il attribue au Saint-Esprit un rôle dans l'œuvre de la création : *Deus omnia Verbo fecit et Sapientia adornavit.* Le Fils et l'Esprit sont les mains par lesquelles Dieu a formé et façonné l'homme (IV, *proœm.*). Ce sont deux serviteurs de Dieu, auxquels sont soumis à leur tour les anges et toute la hiérarchie céleste (IV, 7). Ils sont les organes de la révélation divine : le Saint-Esprit conduit les bienheureux au Fils et leur révèle le Fils, comme le Fils conduit au Père et révèle le Père (IV, 36). Toutefois, il est à remarquer qu'Irénée ne donne pas au Saint-Esprit le nom de Dieu ; au contraire, il le réserve expressément pour le Père et le Fils (III, 6).

---

§ III. — LA TRINITÉ.

L'originalité de la doctrine chrétienne de la Trinité a été contestée, comme celle de la doctrine du Verbe. On a invoqué des analogies :

1° Avec certaines religions, comme celle des Indous, qui a sa t r i m o u r t i, formée par Brahma, Vichnou et Siva ;

2° Avec certaines philosophies, comme le néoplatonisme, qui enseigne aussi une sorte de triplicité divine : τὸ ὄν, ou τὸ ἕν, ὁ νοῦς, et ἡ ψυχή.

Nous pouvons répondre ici ce que nous avons répondu à ceux qui contestent, pour des motifs analogues, l'originalité de la doctrine chrétienne du Verbe. Les analogies qu'on signale, et que nous ne contestons pas, s'expliquent par le besoin qu'éprouve l'âme humaine d'affirmer le mouvement et la vie en Dieu. Mais, à côté de ces analogies, nous constatons entre les anciennes religions et philosophies, d'une part, et la doctrine chrétienne, de l'autre, des différences essentielles. En dehors du christianisme, tantôt c'est l'unité divine qui est sacrifiée, comme dans la religion indoue, dont la *trimourti* est une sorte du trithéisme ; tantôt c'est la distinction des hypostases divines qui est effacée, comme dans la doctrine néoplatonicienne, où le ἕν, le νοῦς et la ψυχή ne sont que trois aspects successifs du même être, le principe premier, l'absolu. On pourrait ajouter que, dans les religions et philosophies antiques, la triplicité divine ne vise que les rapports de Dieu avec le monde, tandis que, dans l'Eglise chrétienne, il s'agit des rapports de Dieu avec lui-même.

Ici encore, c'est le fait chrétien qui est la véritable origine de la doctrine chrétienne. C'est la manifestation de Dieu comme Père, comme Fils et comme Saint-Esprit dans l'accomplissement du salut, qui a conduit à affirmer le Dieu Père, Fils et Saint-Esprit. De cette triple manifestation divine, on a conclu à une triplicité éternelle en Dieu. L'affirmation religieuse a, comme toujours, précédé et provoqué l'affirmation théologique et métaphysique.

Le mot même de *trinité* n'est pas un mot biblique ; mais la réalité que ce mot exprime est révélée dans la Bible. La Bible nous montre Dieu manifesté comme Père, Fils et Saint-Esprit, dans l'œuvre de la création et dans celle du salut. Elle affirme aussi la personnalité et la divinité éternelles du Fils et du Saint-Esprit, et, dès lors elle établit

une éternelle distinction en Dieu. C'est cette distinction, cette triplicité mystérieuse dans l'unité, que l'Eglise a voulu exprimer par le mot de trinité.

Il est évident qu'on ne pouvait formuler la doctrine de la Trinité qu'après avoir préalablement formulé celles du Fils et du Saint-Esprit. Le développement de ces trois doctrines a marché du même pas, et a traversé les mêmes phases successives. Nous ne devons donc pas nous attendre à trouver au IIe siècle une théorie métaphysique de la Trinité bien arrêtée, puisque la personnalité éternelle du Fils et du Saint-Esprit ne sont pas encore nettement affirmées.

Mais, bien longtemps avant que la formule théologique eût été trouvée, le fait religieux dont cette formule est l'expression était affirmé dans l'Eglise. Dès le commencement, les chrétiens croyaient à une triple manifestation de Dieu, comme Père créateur, Fils rédempteur et Saint-Esprit sanctificateur des hommes. Les plus anciennes règles de foi mentionnent le Père, le Fils et le Saint-Esprit. La formule d'administration du baptême, d'après saint Mathieu (XXVIII, 19), les mentionnait aussi : εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς, καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Leurs trois noms se trouvaient également dans la confession récitée par les néophytes. Enfin, on confondait le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans une même adoration religieuse. Mais on ne cherchait pas à s'élever de cette triple manifestation de Dieu à la triplicité mystérieuse qui y correspond dans l'essence de Dieu même ; ou — pour parler le langage de l'école — on croyait à une trinité économique, sans songer encore à une trinité ontologique ou métaphysique.

Ici toutefois, comme à propos de la divinité de Jésus-Christ, la question métaphysique ne pouvait manquer de

se poser, et cela pour les mêmes raisons : d'abord, à cause du développement normal de la foi aspirant à se rendre un compte scientifique de son objet ; ensuite, parce que la question métaphysique est impliquée dans la question religieuse. Nous avons dit que les premiers chrétiens adoraient le Fils et le Saint-Esprit : or, l'homme ne peut adorer ce qui n'est pas divin ; sa raison et sa conscience le lui défendent également. De plus, cette triple manifestation de Dieu, sur laquelle repose le salut, suppose à son tour un fondement ontologique, quelque chose d'objectif qui y corresponde en Dieu, et sans quoi l'œuvre du salut, soit comme rédemption, soit comme sanctification, serait impossible.

1. L'œuvre de la *rédemption* suppose un rédempteur. Le plan du salut ne pouvait être conçu par l'amour divin et réalisé dans l'histoire qu'à la condition qu'il y eût quelqu'un pour l'exécuter. Qui serait devenu l'Homme-Dieu, pour réconcilier l'homme avec Dieu, si le Verbe de Dieu n'avait pas été là, pour se charger d'une œuvre que lui seul pouvait accepter ? La bonne volonté du Père à notre égard serait demeurée vaine, si, dès le commencement, le Fils n'avait pu lui dire : « Me voici pour faire ta volonté. » — Je vais même plus loin, et je dis que, sans le Fils, qui rendait possible la réparation du mal — fruit possible de la liberté, — Dieu n'aurait pas *créé des êtres libres*. C'est parce qu'il avait par devers lui des ressources pour réparer toutes les ruines, qu'il se décida à créer la liberté, grosse d'imprévu et de catastrophes possibles.

2. De même, l'œuvre de notre *sanctification* suppose un sanctificateur, un Esprit capable d'agir sur des esprits, un Esprit de lumière et de sainteté, qui prend de ce qui

est au Fils et nous l'annonce, qui connaît parfaitement le Fils et nous le révèle, et qui applique à nos cœurs tous les trésors et toutes les puissances de sa grâce.

C'est donc au nom d'un intérêt essentiellement religieux, — le suprême intérêt du salut, — que l'Eglise devrait être conduite à affirmer, par delà la triple manifestation de Dieu aux hommes, une distinction mystérieuse dans son essence éternelle. J'ajoute enfin que cette distinction essentielle et éternelle fait seule du Dieu de l'Evangile le Dieu vivant, le Dieu amour qu'il faut à la conscience religieuse, et qui seul peut être le Dieu créateur, au sens vrai et absolu du mot.

Aussi la question métaphysique se posa-t-elle aussitôt que commença la théologie de l'Eglise, c'est-à-dire dans le IIe siècle. A mesure que se formulaient la doctrine du Logos et celle du Saint-Esprit, s'élaborait aussi la doctrine de la Trinité. Cependant, jusqu'à Tertullien et Origène, les idées sont encore flottantes et incertaines.

Justin Martyr, dans un passage déjà cité (voir p. 292), affirme que les chrétiens adorent, en premier lieu, le Créateur, de toutes choses, en second lieu, Jésus-Christ, et, au troisième rang, l'Esprit prophétique, — ce qui semble établir une hiérarchie de trois hypostases subordonnées entre elles. Mais peut-être serait-ce dépasser la pensée de Justin que de donner à ces paroles une portée métaphysique, surtout si — comme nous avons vu qu'on peut le soutenir, — au lieu de faire du Saint-Esprit une personne distincte, il ne voit en lui qu'une des activités du Logos.

Théophile d'Antioche semble plus explicite, puisqu'il emploie le premier le terme de τριάς. « Les trois jours, dit-il, qui précèdent, dans le récit de la Genèse, la création des

corps lumineux sont les types de la triade de Dieu, son logos et sa sagesse » — *τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ* (*Ad Autol.*, II, 15). Mais on ne saurait voir là l'idée théologique de la Trinité, car, immédiatement après, Théophile ajoute : *τετάρτῳ δὲ τόπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεὴς τοῦ φωτὸς, ἵνα ᾖ Θεὸς, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος.* Quoi donc ? L'homme ferait-il partie de l'essence divine ? Ou s'agirait-il ici d'un Homme-type, tel que celui dont Valentin faisait le sixième éon de son ogdoade supérieure ? — Nous croyons qu'il faut voir dans ce passage une simple énumération des manifestations historiques de Dieu, et que cette énumération n'implique pas entre ses différents termes les rapports de distinction à la fois et d'unité qu'exprime le mot trinité.

Irénée, dans le passage cité : *adest Deo semper Filius et Spiritus*, etc... (voir p. 290), est certainement beaucoup plus précis. On peut dire que le fait ontologique de la Trinité est déjà ici implicitement affirmé; mais Irénée, qui n'est pas un métaphysicien, ne l'énonce pas d'une manière rigoureuse.

Il fallut, pour donner une impulsion nouvelle au travail dogmatique sur la personne antéhistorique du Logos, sur le Saint-Esprit et sur la Trinité, l'apparition de deux hérésies nouvelles, celle des Monarchiens et celle des Aloges, qui eurent des partisans nombreux et puissants dans l'Eglise. — Ces deux sortes d'hérétiques avaient plusieurs traits communs. Ils s'attachaient au monothéisme strict, et voulaient défendre la *monarchia Dei* contre les tendances dithéistes qu'ils reprochaient à l'Eglise; de là le nom de *Monarchiens*. Et ils niaient la réalité du Logos, qui ne constituait pour eux, ni avant ni après la création, ni avant ni après l'apparition de Jésus, une personne dis-

tincte à côté de Dieu. De là le nom d'*Aloges* (α privatif, et λόγος), qui leur est donné par Epiphane. Cette communauté de vue explique qu'on les ait tous indifféremment appelés tantôt Aloges et tantôt Monarchiens. Mais en réalité, ils forment deux groupes bien distincts : le premier, auquel Epiphane réserve le nom d'Aloges, reproduit avec quelques nuances les idées ébionites; le second, auquel s'applique plus spécialement le nom de Monarchiens, prépare les voies à Sabellius, et se subdivise lui-même en différents groupes secondaires.

I. *Aloges* proprement dits. — Les Aloges parurent, selon Epiphane, en Asie-Mineure, vers 170, et se montrèrent les ardents adversaires de la doctrine du Logos. Ils rejetaient l'Evangile et l'Apocalypse de Jean. De là le nom d'Aloges, où se mêlait peut-être aussi une intention moqueuse (α, λόγος, sans raison). Ils combattirent aussi les Montanistes, dont ils ne pouvaient admettre les idées sur la prophétie et le chiliasme. — Parmi ces Aloges, ou parmi leurs ramifications — ἀπόσπασμα τῆς ἀλόγου αἱρέσεως, — Epiphane range les *Théodotiens*, disciples de *Théodote le tanneur* — ὁ σκύτευς — de Byzance. Théodote enseignait à la façon des anciens ébionites, que Jésus n'est qu'un ψιλὸς ἄνθρωπος. Tout en admettant, contrairement aux Ebionites, sa naissance miraculeuse, il ne voyait en sa personne aucun élément divin, et ne lui attribuait d'autre autorité que celle de sa vie sainte. — A côté de Théodote le tanneur, il faut placer *Théodote le changeur* — ὁ τραπεζίτης — qu'on a quelquefois confondu avec son homonyme. Pour lui, Jésus n'était qu'un homme, mais un homme à qui avait été communiqué le Saint-Esprit. Il avait une grande vénération pour Melchisédek, sur qui le Saint-Esprit avait, disait-il, reposé d'une manière toute spéciale, qu'il estimait supérieur à Jésus et qui remplissait, d'après lui, le véritable

office de Médiateur. De là le nom de *Melchisédékites* donné à ses disciples. — Citons encore *Artémon*, qui préférait Aristote à la Bible, et ne voyait en Jésus qu'un sage à la façon de Socrate. En somme, les Aloges de ce premier groupe reproduisent les doctrines de l'ébionitisme primitif.

II. *Monarchiens* proprement dits. — Ceux-ci reconnaissaient pleinement la divinité de Jésus-Christ, et ils allaient même plus loin que les docteurs de l'Eglise en ce sens. Mais ils étaient Aloges d'une autre manière, en niant que l'élément divin en Jésus fût une personne divine distincte du Père, et appelée le Logos. — Nous pouvons distinguer parmi eux trois nuances.

1. *Praxéas*, confesseur en Asie-Mineure, où il s'était fait une grande réputation de savoir et de piété, enseignait que le Père lui-même s'est incarné et a souffert sur la croix : d'où le nom de θεοπάσχιται, *patripassiani*, donné à ceux qui partagèrent ses idées. — *Noétus*, de Smyrne, appartient à la même école.

2. *Bérylle*, de Bostra, en Arabie, se sépare du patripassianisme pour incliner vers le sabellianisme, dont il est le précurseur immédiat. Il confesse, il est vrai, la divinité de Jésus-Christ ; mais il lui refuse une divinité qui lui soit propre — une θεότης ἰδία : c'est, dit il, la θεότης πατρική qui a habité en lui. Ce n'est donc pas le Logos, le Fils, qui s'est incarné en Jésus, comme l'enseigne l'Eglise. Ce n'est pas non plus, comme le dit Praxéas, le Père qui s'est directement incarné en lui. Jésus-Christ n'est qu'une simple manifestation du Père, une forme de son activité, un rôle, un personnage qu'il joue, — un πρόσωπον τοῦ θεοῦ, comme dira Sabellius. — Bérylle, convaincu par Origène, abjura publiquement ses erreurs.

3. Mentionnons enfin *Paul de Samosate*, qui, tout en défendant énergiquement le point de vue strictement

monothéiste et unitaire des Monarchiens, admettait cependant en Dieu un λόγος ἐνδιάθετος et un λόγος προφορικός. Mais il refusait à tous deux le caractère de la personnalité ; et il voyait simplement en Jésus-Christ un homme à qui avait été communiquée, dans une mesure exceptionnelle, la sagesse d'en haut — ou le Logos divin, — et qui, par la sainteté de sa vie, avait mérité des hommages exceptionnels et un nom presque divin. — Cet hérétique, qui appartient plutôt à la période suivante, fut combattu par les évêques syriens et formellement condamné au concile d'Antioche, en 269.

Il est facile de comprendre maintenant comment l'Eglise fut conduite, par sa lutte contre les Aloges et les Monarchiens, à préciser davantage sa doctrine du Fils, du Père et de la Trinité. Ce qu'il fallait accentuer, en face de cette double catégorie d'hérétiques, c'était, d'un côté, la réelle personnalité du Fils, en opposition avec les Aloges, de l'autre, sa pleine divinité, en opposition avec les Monarchiens. Car ce qui faisait la force de ces derniers, surtout sous la forme patripassienne, c'est qu'ils affirmaient la divinité absolue de Jésus-Christ, son identité d'essence avec le Père, contre la doctrine de la subordination, très accentuée alors par les docteurs de l'Eglise, et qui conduisait à rabaisser le fils au rang des créatures. Par là, le monarchianisme donnait une plus grande satisfaction aux besoins religieux des fidèles.

Le seul moyen efficace de les combattre, c'était donc de combler la lacune de l'enseignement de l'Eglise, c'est-à-dire d'affirmer la personnalité éternelle du Fils et sa divinité essentielle — ce que plus tard on appela l'homoousie ; — cela devait conduire à reconnaître en Dieu une distinction éternelle, une trinité ontologique, base et support de la trinité révélée. Ce travail, qui sera accompli dans la

période suivante, Tertullien et Origène le préparent dans celle que nous étudions, en combattant le monarchianisme.

Tertullien composa tout un livre *Adversus Praxeam*. Il fut conduit par sa polémique même à accentuer très fortement la personnalité et la divinité du Fils et la distinction des trois hypostases, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Il fut le premier à employer le mot de *Trinitas*, qui indiquait la triplicité dans l'unité. Il parle, dans un de ses traités, de la *Trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus sanctus* (*De pud.*, 21). Et, dans son ouvrage contre Praxéas (c. 3), il demande la foi en un Dieu unique, mais ayant en lui une distinction : *Deum unicum quidem, sed cum œconomia sua esse credendum*. Il insiste sur la distinction et affirme que le Fils est autre que le Père, l'Esprit autre que le Fils et que le Père ; mais il insiste également sur l'unité : chacun des trois termes participe à la même divinité.

Du reste, Tertullien fut amené à affirmer d'une manière directe et formelle cette unité d'essence qu'il reconnaissait entre les trois hypothèses divines. Comme Praxéas prétendait que la distinction de ces trois hypostases compromettait l'unité de Dieu, Tertullien écarte l'objection en disant que la substance de Dieu est une, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont de même essence, et qu'ils sont d'ailleurs *un* par les sentiments et les volontés.

Mais Tertullien n'est pas toujours conséquent avec lui-même. Il n'affirme pas toujours avec une égale netteté l'éternelle personnalité du Fils et du Saint-Esprit, la distinction éternelle des hypostases divines. Il ne s'est pas entièrement affranchi des idées théologiques qui avaient prévalu jusque-là, et l'on retrouve dans ses études les traces de l'ancien point de vue, d'après lequel le Fils et le

Saint-Esprit n'étaient pas éternellement personnels, mais procédaient de Dieu au moment ou à l'occasion de la création. Ainsi Tertullien dit quelque part que le Fils n'a pas été de toute éternité à côté du Père. « Il fut un temps où le Père était seul, n'ayant rien à côté de lui, que lui-même » — *Ante omnia Deus erat solus, quia nihil aliud extrinsecus præter illum* (*Adv. Prax.*, 5). Ceci, à la rigueur, pourrait s'entendre du monde, et ne pas exclure l'éternité du Fils, considéré comme étant en Dieu, et non en dehors de Dieu. Mais voici qui est plus décisif et ne laisse place à aucune équivoque : « Il fut un temps où le Fils même n'existait pas, en sorte que Dieu n'était pas encore le Père » — *fuit tempus quum et Filius non fuit, qui Dominum patrem faceret* (*Contra Hermogenem*, 3). Il est vrai que, « même alors, Dieu n'était pas absolument seul : il avait avec lui sa raison, qui était en lui-même » — *cœterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum quam habebat in semetipso rationem suam* (*Adv. Prax.*, 5). — Mais ce n'est pas là une hypostase, une personnalité distincte : c'est le Logos immanent et impersonnel de Justin et de son école, qui rappelle le λόγος ἐνδιάθετος de Philon, et qui ne devient personnel que lorsque Dieu le fait sortir de lui pour servir d'organe à son activité créatrice : *Protulit sermonem*, dit Tertullien (*Adv. Prax.*, 8), *sicut radix fructicem, fons fluvium, sol radium*, — images qui rappellent celles de Justin, et font même songer aux théories émanatistes des gnostiques. Dans certains passages aussi, il insiste avec excès sur la subordination du Fils (*Adv. Prax.*, 7, 9, 26).

De même, le Saint-Esprit nous est présenté quelquefois comme procédant du Père et du Fils, après que Dieu a prononcé hors de lui son Verbe, « comme le fruit procède à la fois de la racine et de la tige » — *tertius est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus et frutice* (c. 8).

Dès lors, la distinction des trois hypostases n'est pas éternelle.

En résumé, les idées de Tertullien ne sont pas encore bien arrêtées. C'est un homme de transition. On rencontre chez lui des points de vue divers et contradictoires, qu'il n'a pas su ramener à l'unité et mettre d'accord. Par un côté de sa doctrine, il est le précurseur d'Origène, et même d'Athanase et des docteurs de Nicée, puisqu'il proclame déjà l'homoousie de la trinité ontologique ; par un autre côté, il appartient à l'ancienne école, qui distinguait le Logos immanent et le Logos émanant, et n'attribuait la personnalité qu'au second, en le subordonnant fortement à Dieu.

Origène fit faire à la doctrine de l'Eglise un pas plus décisif. Il affirma d'une manière plus nette et plus ferme la personnalité éternelle du Fils et du Saint-Esprit ; et, par conséquent, il statua au sein de l'essence divine une triplicité éternelle et nécessaire. Il revêtit d'une forme scientifique les affirmations d'Irénée, et dépassa même Tertullien. — C'est par sa polémique contre les Monarchiens qu'il fut conduit, lui aussi, à accentuer avec force la personnalité divine du Fils et du Saint-Esprit.

I. En ce qui concerne le *Fils*, Origène affirme son éternelle personnalité divine, et sa subordination au Père :

1° *Divinité* et *personnalité éternelle* du Fils. — *a*) Origène s'élève d'abord contre l'habitude générale de l'appeler *Logos*, et d'en faire une Parole. Cette expression lui paraît compromettre sa personnalité réelle, et conduire à la théorie de l'émanation. Aussi veut-il qu'on remplace le nom de Logos par celui de *Fils* — υἱός — qui indique un être personnel, substantiel, une οὐσία réelle et distincte (*Comment. in Joh.*).

b) Il proteste aussi contre les expressions et les images qui font de la production du Logos une émanation de la substance du Père, — par exemple, les mots προβάλλειν et προβολή, ou les images tirées par Justin du rayon de soleil et du souffle qui s'exhale, et par Tertullien, de la tige et de la racine de l'arbre (*De princ.*, IV, 28). Aussi remplace-t-il ces images par celle de la génération. Le Père, dit-il, *engendre* le Fils — γεννᾷ τὸν υἵον — comme un être distinct de lui, autre que lui, et pourtant semblable à lui, qui est son image parfaite et vivante, le reflet de sa lumière, l'empreinte de sa majesté et de sa gloire — ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου, χαρακτὴρ τῆς δόξης, κ. τ. λ.

c) Enfin, il brise avec la tradition de ses devanciers, qui enseignent tous — sauf Irénée — que le Logos n'est devenu une personnalité distincte qu'au moment de la création, de sorte qu'il y eut un temps où le Père était seul, et n'était pas même le Père. Il affirme formellement la personnalité éternelle du Fils, son éternelle génération par le Père — πατὴρ ἀεὶ γεννᾷ τὸν υἵον. — Il établit dès lors une distinction éternelle entre le Père et le Fils, et il la fonde sur des raisons métaphysiques, dépassant par là Irénée qui s'était borné à constater le fait. Après avoir exalté les perfections du Fils, il ajoute : « Si Dieu est parfait et s'il y a quelque perfection à avoir un tel Fils, pourquoi Dieu se serait-il privé de cette perfection ? Comme une lumière ne peut être sans éclat, de même Dieu ne peut jamais avoir été sans son Fils, sans le reflet de sa majesté. » — Ainsi, Origène justifie la génération éternelle du Fils en partant du principe que « Dieu est parfait ; » il aurait pu la déduire avec plus de solidité du principe que « Dieu est amour. » Du reste, il était encore conduit à cette même affirmation par sa doctrine de la création éternelle, ayant le Fils pour organe.

2° Mais la *subordination du Fils* n'est pas accentuée

avec moins de force par Origène que son éternelle divinité. Origène est conduit à y insister par sa polémique contre les Monarchiens et contre la théorie de l'émanation. Il pensait mieux sauvegarder par là la personnalité réelle et distincte du Fils et la μοναρχία τοῦ θεοῦ. Sans doute, le Fils n'est pas pour lui une créature, bien que certaines expressions semblent indiquer le contraire ; — ainsi cette manière de désigner le Fils : πρεσβύτατον πάντων τῶν δημιουργημάτων (*Cont. Cels.*, V), ou encore les termes de ποιεῖν et de κτίζειν employés au lieu de γεννᾷν. — Mais « le Père est infiniment plus élevé au-dessus du Fils, que le Fils au-dessus des créatures » (*Comment. in Joh.*). Le Père seul doit être appelé ὁ θεός, αὐτόθεος, ἀληθινὸς θεός : « Le Fils n'est Dieu que par une communication de la divinité. » Ce sont les mêmes idées qu'exposera plus tard Arius. A propos du passage de Matth. XIX, 17 : « Il n'y a qu'un seul bon », Origène dit que le Fils, étant l'image du Père, est aussi l'image de sa bonté — εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ ; — mais qu'il n'est pas, comme le Père, l'immuablement et absolument bon — ὁ ἀπαραλλάκτως ἀγαθός — (*De princ.*, I, 2). Et Origène donne à cette subordination, à cette infériorité du Fils un fondement métaphysique, lorsqu'il dit que le Fils est « autre que le Père par son essence » — ἕτερος κατ' οὐσίαν, καὶ ὑποκείμενός ἐστιν ὁ υἱος τοῦ πατρός — (*De orat.*, 12).

Aussi le rôle du Fils n'est-il qu'un rôle d'intermédiaire. Il est l'instrument de Dieu en toute chose, mais il n'est le premier principe de rien. Ce n'est pas lui qui crée et qui conserve le monde : c'est le Père qui le crée et le conserve par lui. Par lui aussi le Père se révèle, soit dans l'ancienne alliance, au sein du peuple juif, soit dans la nouvelle, au sein de l'Eglise chrétienne, soit enfin dans la philosophie ancienne, au sein du paganisme. De même, le Fils doit être l'intermédiaire et l'intercesseur entre nous et Dieu, dans nos prières, mais non l'objet de

nos prières. Origène veut qu'on prie le Père par le Fils et au nom du Fils, mais non qu'on invoque directement le Fils : « Ce ne serait pas convenable », dit-il — ἀτοπώτατον. — Il serait également inconvenant de prier à la fois le Père et le Fils, car alors il faudrait employer le pluriel et dire : παράσχεσθε, ἐπιχορηγήσατε, σώσατε, ce qui est contraire à l'esprit et à l'essence même du monothéisme chrétien (*De orat.*, 15).

II. En ce qui concerne le *Saint-Esprit*, Origène accentue très nettement sa personnalité réelle et distincte. Il s'élève contre l'opinion qui identifie le Saint-Esprit, soit avec le Père, soit avec le Fils, en le réduisant à n'être qu'une force ou un attribut de l'un ou de l'autre. Il combat aussi l'opinion des Monarchiens, qui n'en faisaient qu'une manifestation historique du Père. Il voit dans le Saint-Esprit une hypostase distincte du Père et du Fils (*Comment. in Joh.*).

Mais il subordonne le Saint-Esprit au Fils, comme il subordonne le Fils au Père. Comme le Fils est l'intermédiaire, l'organe de l'action du Père, le Saint-Esprit est l'instrument de l'action combinée du Père et du Fils, mais seulement dans un champ assez restreint. Le Père agit sur toutes les créatures existantes, parce que, étant l'être existant par lui-même — ὁ ὤν — lui seul peut leur communiquer et leur continuer l'être. Le Fils n'agit que sur les créatures douées de raison — τὸ λογικὸν ζῶον. — Le Saint-Esprit n'agit que dans le sein de l'Eglise juive ou chrétienne. Ainsi, le cercle d'action va en se rétrécissant ; mais l'action devient plus intime et plus spirituelle (*De princ.*, I, 3, 5).

III. En ce qui concerne la *Trinité*, il ressort de ce qui précède qu'Origène admet trois hypostases distinctes —

τρεῖς ὑποστάσεις — qui ne sont pas seulement des manifestations de Dieu dans le temps et dans l'espace, mais qui constituent au sein de Dieu une distinction éternelle et nécessaire. Ces deux affirmations, de la personnnalité éternelle du Fils et de la distinction éternelle dans l'essence de Dieu, constituent un double progrès d'Origène sur ses devanciers. Mais il n'établit pas l'égalité d'essence entre les trois termes de la Trinité, ce qui est une grave lacune. Il y a, d'une hypostase à l'autre, une subordination progressive, une hiérarchie décroissante, non pas morale, mais substantielle, ou *essentielle* (ἕτερος κατ' οὐσίαν). Ce point est d'une importance capitale; car, si les trois hypostases ne participent pas à la même essence divine, la divinité de Jésus-Christ manque de fondement métaphysique, et l'unité divine repose également, non sur un fondement métaphysique, mais sur un fondement moral. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas un par l'unité d'essence ou de substance, mais seulement par l'union des volontés, ou plutôt par la subordination absolue de la volonté du Fils et du Saint-Esprit à la volonté du Père.

Ajoutons que la théorie d'Origène sur la création éternelle affaiblit singulièrement sa notion de la Trinité métaphysique. Si Dieu ne peut pas s'abstenir de créer, et si le Fils et l'Esprit sont les intermédiaires nécessaires de son activité créatrice, ne semble-t-il pas que c'est précisément en vue de la création que Dieu engendre éternellement son Fils et fait éternellement procéder de lui son Esprit? Dès lors, la distinction éternelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit n'est plus ce qui constitue la vie divine, abstraction faite du monde et antérieurement à lui. Ce n'est qu'une condition de l'activité éternellement créatrice de Dieu, et c'est cette éternelle activité créatrice qui constitue, à vrai dire, la vie divine.

Nous revenons ainsi à ce point de vue d'une *trinité*

économique, — manifestation de Dieu dans le temps et dans l'espace, que nous croyions avoir dépassé pour nous élever à la notion d'une *trinité métaphysique* ou *ontologique*. Ce qui a manqué à Origène, c'est de comprendre que le Fils et le Saint-Esprit suffisaient au Père pour en faire le Dieu éternellement actif, vivant et heureux, le *Dieu-Amour*, sans qu'il eût besoin de créer éternellement le monde, pour se donner à lui-même un objet d'activité.

Nous verrons comment, dans la période suivante, la doctrine d'Origène fut corrigée et complétée par la double affirmation de l'*homoousie*, — c'est-à-dire de l'unité d'essence entre le Père et le Fils, — et de la *Trinité ontologique*, antérieurement au monde et abstraction faite de lui.

CHAPITRE IV

LA DOCTRINE DE L'HOMME. — LE PÉCHÉ. LE SALUT.

Après la doctrine du Logos, ou de la divinité de Jésus-Christ, c'est la doctrine de la rédemption qui occupe la place principale dans les préoccupations de l'Eglise, pendant la première période de son histoire. C'était là aussi une doctrine originale et distincte entre toutes celles du christianisme. Il est vrai que toutes les religions se sont plus ou moins préoccupées des moyens de réconcilier l'homme avec Dieu ; le besoin de rédemption est profondément gravé dans la conscience humaine, et c'est pour y répondre que, chez tous les peuples, on a établi un sacerdoce et offert des sacrifices. Mais la religion chrétienne est, par excellence, la religion de la réconciliation et de la rédemption : cette doctrine, qui est le centre de l'Evangile, devait donc être mise fortement en relief dans les écrits des apologètes et des docteurs du IIe et du IIIe siècle.

Mais la rédemption suppose le péché. Si l'homme n'était pas sous la condamnation et sous l'esclavage du péché, il n'aurait pas besoin d'être délivré et racheté. S'il n'y avait pas eu de chute, un relèvement serait inutile. Les docteurs de l'Eglise ne pouvaient manquer d'affirmer le fait du péché et de la chute, qui seul avait nécessité la rédemption. Et il fallait d'autant plus formuler cette affirmation, que ce qui avait manqué au monde antique, c'était précisément le sentiment du péché. Ni les religions, ni les philosophies païennes n'avaient su en comprendre la réalité et les vrais caractères. Tantôt on niait le mal, ou l'on fermait les yeux

afin de ne pas le voir. Tantôt on le divinisait, on en faisait un principe éternel, en guerre avec le principe du bien, et le cœur de l'homme était le champ clos où se livrait entre ces deux principes la lutte suprême. Tantôt on plaçait le mal dans la matière, dans le corps, et le péché devenait un fait nécessaire, dont l'homme n'était pas responsable. Souvent aussi on l'atténuait, en en faisant une simple manifestation, un résultat de l'ignorance, qui est le lot nécessaire de notre intelligence bornée, ou encore, un moindre bien servant de point de départ à un bien supérieur. Le caractère commun de toutes ces fausses notions du péché était de l'excuser, en n'y voyant qu'une loi inévitable de la nature humaine.

Ces erreurs se retrouvaient, sous des formes diverses, dans les systèmes gnostiques, et elles étaient d'autant plus dangereuses qu'elles ruinaient les fondements même du christianisme positif. Il fallait donc affirmer le fait du péché, en préciser la nature, l'étendue, la portée et les conséquences, montrer qu'il constitue une *coulpe* dont nous sommes responsables, un *esclavage* dont nous ne pouvons nous affranchir par nos seules forces, mais qui n'est pas tellement absolu que Dieu ne puisse nous en délivrer. Les religions et les philosophies païennes niaient à la fois la nécessité et la possibilité de la rédemption : il fallait démontrer l'une et l'autre.

Mais, avant d'étudier la doctrine du péché chez les Pères des premiers siècles, il est nécessaire de dire quelques mots de leurs idées sur la *nature* et *l'état primitif* de l'homme. Les deux sujets sont solidaires, et nous ne pourrions comprendre les théories des docteurs de cette époque sur l'origine, la nature et les conséquences du péché, si nous ne connaissions pas les grands traits de leur anthropologie et de leur psychologie.

SECTION I

NATURE ET ÉTAT PRIMITIF DE L'HOMME.

---

§ Ier. — ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE L'HOMME.

Platon avait distingué en l'homme trois éléments : le νοῦς ou l'*esprit* — intelligence douée de raison et de volonté ; — la ψυχή ou l'*âme* — principe de la vie physique, — et le σῶμα ou le *corps* — enveloppe de l'être spirituel. On retrouve dans saint Paul quelque chose qui ressemble à cette division ; ainsi dans ce passage : « Que tout ce qui est en vous, l'*esprit*, l'*âme* et le *corps*, soit conservé irrépréhensible... » — ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα — (1 Thess. V, 23). Mais souvent saint Paul emploie le mot νοῦς à la place du mot πνεῦμα, et quelquefois aussi il prend le terme ψυχή dans le sens d'*esprit*. Le peu de fixité de cette terminologie fait douter que l'apôtre ait prétendu faire une distinction scientifique.

Cependant les Pères de l'Eglise grecque virent dans les expressions de saint Paul une division rigoureuse, dans laquelle ils retrouvaient celle de leur ancien maître Platon : aussi cette division, appelée dans l'école *trichotomie*, devint-elle classique parmi eux. On en découvrit les trois termes jusque dans l'Ancien Testament, sous les mots de bassar (σῶμα = *corps*), nephesch (ψυχή = *âme*) et rouach (πνεῦμα = *esprit*). Seulement on ne s'accordait pas sur le sens de chacun de ces termes et sur leurs rapports mutuels.

Justin semble être, de tous les Pères, le plus fidèle à la théorie platonicienne. Pour lui, la ψυχή est le principe de la vie animale ; elle réside dans le corps et sert d'intermé-

diaire entre le corps et l'esprit ou âme spirituelle. « Le corps est la demeure de l'âme, et l'âme est la demeure de l'esprit » — οἶκος τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος (*Fragm. de resurr.*, § 10).

D'autres Pères, *Tatien* et *Irénée*, par exemple, tout en conservant la terminologie platonicienne, en modifiaient le sens. Ils confondaient sous le nom de ψυχή la ψυχή et le νοῦς ou le πνεῦμα de Platon, et réservaient le nom de πνεῦμα à l'esprit divin qui s'unit à l'âme et la met en communication avec Dieu. L'homme possédait primitivement ce πνεῦμα divin ; mais il l'a perdu par la chute, et la rédemption a pour but de le lui rendre.

Origène va plus loin encore. Le πνεῦμα n'est pour lui que le Logos lui-même, se communiquant à l'homme pour le rendre capable de vie divine, et auquel chaque homme participe dans la mesure de sa propre perfection morale. Les hommes sont plus ou moins *pneumatiques*, selon leur degré de développement moral et religieux.

Les Pères latins rejettent, en général, cette distinction entre l'âme et l'esprit, et n'admettent en l'homme que deux éléments, l'âme et le corps. Telle est, en particulier, l'opinion de *Tertullien*.

---

§ II. — L'AME, SA NATURE, SON ORIGINE ET SES ATTRIBUTS.

Nous retrouvons, dans la conception que les Pères se faisaient de l'âme humaine, la même diversité dans les détails, avec la même unité dans les vues d'ensemble.

1. *Nature de l'âme.* — *Tertullien*, et l'école réaliste dont il est le représentant le plus accentué, conçoivent l'âme comme une substance corporelle, matérielle, comme

un fluide comparable à l'air, mais d'une nature plus déliée et plus subtile encore (1), qui est répandu dans le corps et en prend la forme, de même que l'eau prend la forme du vase qui la contient. *Irénée*, qui, le premier, emploie cette dernière comparaison est, sur ce point, d'accord avec Tertullien. — D'ailleurs, Tertullien considère la corporéité de l'âme comme une condition nécessaire de sa persistance après la mort et de sa participation à une rémunération future. Cela est naturel, la corporéité étant pour lui la condition de la réalité. Bien que corporelle, l'âme n'en est pas moins invisible pour l'œil du corps; mais elle est visible pour l'œil spirituel : c'est ainsi que saint Jean, ayant été ravi en esprit, vit les âmes de ceux qui avaient versé leur sang pour le Seigneur.

Les Alexandrins, au contraire, insistaient sur la spiritualité de l'âme. Pour la prouver, *Origène* invoque les idées que conçoit notre âme des choses immatérielles : une substance corporelle, dit-il, ne pourrait concevoir de telles idées.

2. *Origine de l'âme humaine.* — Les Pères combattent tous l'opinion des Gnostiques, qui faisaient de l'âme, tantôt l'œuvre d'un démiurge inférieur, tantôt une émanation du Dieu suprême. Ils affirment qu'elle a été créée de Dieu comme tous les autres êtres. « Dieu a soufflé l'âme dans le corps d'Adam », dit *Tertullien* prenant à la lettre la comparaison de Gen., II, 7. Mais les *Alexandrins* rejettent cette expression de *souffle de Dieu*, qui compromet la personnalité de l'âme et rappelle la théorie

(1) Comparer *La Fontaine*, liv. X, fab. 1 :

Je subtiliserais un morceau de matière
Que l'on ne pourrait plus concevoir sans effort,
Quintessence d'atome, extrait de la lumière,
Je ne sais quoi plus vif et plus mobile encor
Que le feu.....

émanatiste. Ils insistent sur ce fait, que l'âme est un être distinct, appelé du néant à l'existence par la volonté de Dieu.

3. *Origine des âmes individuelles.* — Cette question se rattache naturellement à celle de l'origine de la première âme humaine. Les Pères l'ont résolue de diverses manières.

a) D'après *Tertullien*, Dieu n'a créé qu'une âme, comme il n'a créé qu'un couple humain. Cette âme primitive a donné naissance à toutes les autres, car l'âme, ainsi que l'organisme physique, se transmet par l'acte de la génération. De la première âme, soufflée par l'Eternel dans le corps d'Adam, sont sorties toutes les âmes de ses descendants, comme un flambeau communique sa flamme à un autre flambeau. Et Tertullien invoque à l'appui de cette théorie la ressemblance intellectuelle et morale qui existe souvent entre les enfants et les pères. — C'est ce qu'on a appelé le *traducianisme*.

b) *Lactance*, au contraire, pense que Dieu crée une âme nouvelle pour chaque être humain qui arrive à l'existence, et qu'il l'insuffle dans l'embryon au moment de la conception. — Cette théorie, qui était déjà celle de *Justin Martyr*, a reçu le nom de *créationisme*.

c) Enfin *Origène*, et peut-être avant lui *Clément d'Alexandrie*, enseignent que toutes les âmes humaines ont été créées à la fois, au commencement du monde, et que c'est seulement après une existence et une chute antérieures qu'elles arrivent sur la terre, où elles occupent une place correspondant exactement au degré de leur perfection ou de leur corruption morale. C'est par cette *préexistence* des âmes individuelles qu'Origène explique l'inégalité des conditions humaines, les différences de milieu, d'éducation, d'instinct, de tempérament, de caractère : il y voit un châtiment ou une récompense.

4. *Attributs de l'âme.* — Les attributs essentiels de l'âme sont, d'après les Pères, l'*intelligence*, la *sensibilité*, la *volonté libre*, et l'*immortalité*. On insistait principalement sur ces deux derniers, plus méconnus avant le christianisme. Les Pères parlent beaucoup de la liberté, bien qu'ils n'en comprennent pas toujours les vraies conditions et les conséquences. Quant à l'immortalité, ils ne la conçoivent pas tous de la même manière.

Quelquefois, ils en font une récompense accordée à l'homme qui fait un bon usage de sa liberté : c'est l'opinion de *Justin*, de *Tatien* et de *Théophile*. Pour eux, l'âme n'est pas immortelle par nature : elle est susceptible de devenir mortelle ou immortelle, suivant l'usage qu'elle fait de sa liberté : δεκτικὸς ἀμφοτέρων, dit Théophile (*Ad Autol.*, II, 27). L'âme des méchants périt avec leurs corps ; le mal mène au néant. L'âme des justes seule vit éternellement.

Tertullien et *Origène*, au contraire, qui occupent en général les deux pôles opposés de la pensée chrétienne, s'accordent à enseigner que l'âme est immortelle par nature : ils y sont conduits par des principes contraires : Tertullien, en déclarant l'âme corporelle, établissait sa persistance indéfinie après la mort. Origène, en voyant dans les âmes des esprits purs, doués d'intelligence et de liberté et éternellement créés par Dieu à son image, leur attribuait une immortalité de nature. — *Irénée* croit aussi que l'âme humaine est créée immortelle.

---

§ III. — ÉTAT PRIMITIF ET VOCATION DE L'HOMME.

Les Pères s'accordent à donner à l'homme une place d'honneur dans la création. On va même jusqu'à faire de lui le but unique de l'œuvre créatrice tout entière : πάντα

δι' ἀνθρώπους, dit Justin (*Apol.* I, 10). Ce qui fait la grandeur de l'homme, ce qui marque son origine supérieure et sa vocation, c'est l'*image divine* qui est en lui. Mais en quoi consiste cette image? Sur ce point, nous retrouvons des divergences d'opinion chez les premiers docteurs de l'Eglise.

Un certain nombre de Pères, parmi lesquels il faut ranger *Justin*, *Irénée*, *Tertullien* et *Lactance*, plaçaient l'image divine dans le corps aussi bien que dans l'âme de l'homme. Ils y furent conduits par leur polémique contre les gnostiques et les docètes qui méprisaient le corps, en faisaient le principe du mal et niaient la réalité du corps de Christ et la doctrine de la résurrection. Pour relever la dignité du corps, on ne trouva rien de mieux que d'y placer l'image de Dieu. Les idées de Tertullien sur la corporéité de Dieu fortifièrent encore cette opinion.

Les Pères de cette école, s'appuyant sur la double expression de Gen., I, 26 — « Faisons l'homme à notre *image* et à notre *ressemblance* » (en hébreu, tsélem et demouth, et, dans le grec de Septante, εἰκών et ὁμοίωσις) — distinguent en l'homme l'image de Dieu et la ressemblance de Dieu. La première se rapporte au *corps*, formé à l'image de Dieu, ou plutôt à l'image du Logos, qui devait plus tard revêtir un corps humain. La seconde se rapporte à l'*âme*, qui ressemble à Dieu par ses attributs moraux — la raison et la liberté, — et par son immortalité.

Les *Alexandrins* sont trop spiritualistes pour admettre que le corps de l'homme soit l'image de Dieu. Pour eux, le siège de l'image divine est exclusivement dans l'âme, spirituelle comme Dieu, douée comme lui d'intelligence, de liberté et d'immortalité. Eux aussi distinguent cependant entre l'image et la ressemblance, mais ils entendent cette distinction d'une tout autre manière. L'*image* de Dieu, c'est l'âme elle-même, avec les facultés dont Dieu

l'a douée — raison, conscience, liberté, immortalité. La *ressemblance* de Dieu, c'est la sainteté, la perfection morale à laquelle l'homme doit s'élever par le libre usage de ses facultés. La première est le don de Dieu, la seconde est la conquête de l'homme. Le première est le point de départ, la dot primitive de toute âme humaine ; la seconde est le but à atteindre, le fruit des efforts personnels et le prix des luttes de la liberté.

Cette distinction est-elle fondée exégétiquement ? Il est permis d'en douter. Mais elle n'en renferme pas moins une vérité profonde et fait à la liberté la place qui lui revient dans le plan de Dieu. Nous sommes, en effet, l'image de Dieu par les puissances et les virtualités de notre âme ; mais nous sommes appelés à lui ressembler véritablement, et nous n'y parvenons que par notre obéissance volontaire au bien, — c'est-à-dire à sa volonté, — par notre libre amour et par notre sainteté. Notre ressemblance avec Dieu n'est réelle que si nous accomplissons ce commandement : « Soyez saints, car je suis saint ; soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Cette ressemblance avec Dieu est la *vocation* que les Pères assignent à l'homme. L'homme est sorti pur des mains de Dieu, mais appelé à devenir saint. Les docteurs de cette époque savent éviter l'excès où l'on tombera plus tard, et qui consiste à attribuer à Adam toutes les perfections, la science absolue, la sainteté parfaite, etc., si bien que la chute devient quelque chose d'absolument incompréhensible. Les seuls privilèges qu'ils accordent à Adam, avant la chute, ce sont :

1° Le πνεῦμα divin ;

2° La royauté sur les animaux, dans laquelle *Clément*, en particulier, voyait l'un des traits de l'image de Dieu ;

3° Pour certains Pères, l'immortalité corporelle.

Quant au *Paradis*, ou *jardin d'Eden*, les Pères s'en faisaient des idées assez étranges. *Théophile d'Antioche* le plaçait dans un lieu intermédiaire, entre la terre et le ciel ; *Tertullien*, sur la terre, au-delà de la zône torride qui en défend l'accès. Enfin *Origène* était conduit, par ses idées sur la préexistence des âmes à voir dans le Paradis le troisième ciel, séjour primitif des âmes, qui, par suite de la chute, furent confinées sur la terre. Il invoque à l'appui de son opinion un passage où saint Paul emploie dans le même sens les expressions ἕως τρίτου οὐρανοῦ et εἰς τὸν παράδεισον (2 Cor. XII, 2, 4).

SECTION II

LE PÉCHÉ

L'homme a failli à sa haute destinée ; il a manqué sa sainte vocation. Tous les Pères de notre période sont unanimes à affirmer le péché comme un fait universel et redoutable. Ils reconnaissent que tous les hommes pèchent, et que tous les hommes sont pécheurs, c'est-à-dire enclins au mal. Ils insistent sur cette universalité du péché ; mais ils y insistent avec une certaine sobriété théologique, et sans aborder bien des questions qui se poseront plus tard. Ils parlent moins du péché que de la rédemption.

Quelques historiens ont constaté avec surprise ce défaut de développement et de précision dans la théorie du péché, et ils ont essayé d'en donner l'explication. Ils ont fait remarquer que cette période est l'âge héroïque du christianisme : le sentiment chrétien s'exaltait sous le feu de la

persécution et en face du martyre ; tout semblait possible à l'enthousiasme d'une foi jeune et ardente ; on était conduit à oublier la misère humaine et à surfaire les forces naturelles. — Il y a là quelque chose de vrai. On peut dire cependant avec plus de raison que la place secondaire donnée à la doctrine du péché dans la théologie des premiers siècles vient de la prédominance du point de vue apologétique à cette époque. Le débat était plutôt sur le terrain historique que sur le terrain moral.

Au reste, il ne faut pas croire que la doctrine du péché soit absente. On ne se contente pas d'affirmer le fait : on en détermine la nature, l'origine et les conséquences.

A. *Nature du péché.* — Les Pères avaient à combattre deux opinions fort répandues et également dangereuses sur la nature du péché :

1° L'opinion *platonicienne*, fort répandue parmi les philosophes, qui faisait du péché une ignorance, une erreur de l'esprit, résultat des limites inévitables de notre intelligence ;

2° L'idée *dualiste*, reproduite par la plupart des Gnostiques, qui plaçait le siège du mal dans la matière, et faisait de la chair, du corps, le principe du péché.

Ces deux erreurs ont pour conséquence d'ôter au péché son véritable caractère et de nous en rendre irresponsables, car nous ne pouvons pas faire que notre intelligence ne soit pas bornée ou que nous n'ayons pas un corps. A ces deux conceptions les Pères opposèrent la vraie notion chrétienne du péché ; ils présentèrent le péché comme une révolte de la volonté de l'homme contre la volonté de Dieu, comme la transgression d'une loi, comme une désobéissance libre et volontaire. Ils placèrent ainsi le siège du péché dans la volonté ; ils firent découler le mal d'un esprit d'orgueil, de révolté, d'égoïsme et d'incrédulité ; ils insis-

tèrent avec force sur la coulpe du péché et sur la responsabilité du pécheur.

Cependant il leur arrive quelquefois de se laisser entraîner, sans s'en apercevoir, vers l'une ou vers l'autre des erreurs qu'ils combattent. Ainsi, *Clément d'Alexandrie* semble en plusieurs passages faire du péché une erreur, une ignorance. Il l'appelle ἁμάρτημα, et définit ce mot de la manière suivante : πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθόν (*Pæd*. I, 13). Et ailleurs il dit : τὸ ἁμαρτάνειν ἐκ τοῦ ἀγνοεῖν κρίνειν ὅ,τι χρὴ ποιεῖν συνέσταται (*Strom*. II). Cela est vrai quelquefois ; mais le plus souvent il est plus exact de dire avec le poète païen : *Video melioraque, proboque, — Deteriora sequor.* — De même, on pourrait citer certains passages des docteurs alexandrins, en particulier de Clément, qui semblent placer le siège et le principe du péché dans le corps, ou dans la chair. De là une tendance ascétique qui se développe de bonne heure dans l'Eglise, surtout en Orient, où l'influence du gnosticisme avait été plus sensible. Reconnaissons toutefois, à la décharge de Clément, qu'il dit quelque part que le corps n'est pas mauvais de nature — οὐ κακὸν φύσει τὸ σῶμα (*Strom*. IV, 36).

B. *Origine du péché.* — Tous les Pères de l'Eglise s'accordent à chercher l'origine du péché dans un premier péché, accompli au début de l'histoire de l'humanité. Le mal pour eux n'est pas éternel : il a commencé ; il date du jour où, pour la première fois, l'homme est entré en révolte contre Dieu. Aussi tous les Pères affirment-ils le fait biblique de la chute ; seulement ils n'entendent pas de la même manière le récit de la Genèse. A propos de ce récit, comme à propos de celui de la création, deux interprétations se trouvent en présence.

1° L'interprétation *littérale*, représentée surtout par *Tertullien*. Les Pères de cette école considèrent le récit

comme historique, non seulement dans son ensemble, mais dans tous ses détails. Ils prennent à la lettre le jardin d'Eden, le serpent, les deux arbres, dont l'un, l'arbre de vie, rendait immortel, et dont l'autre, l'arbre de la connaissance du bien et du mal, donnait la mort. Il paraît que quelques-uns avaient expliqué cette dernière propriété en regardant le fruit défendu comme vénéneux ; cette opinion est combattue par *Théophile* d'Antioche : « Ce n'est pas, dit-il, le fruit, mais la désobéissance qui a donné la mort à nos premiers parents » — οὐ γὰρ θάνατον εἶχε τὸ ξύλον, ἀλλ' ἡ παρακοή (*Ad Autol.* II, 25).

2° L'interprétation *allégorique* et symbolique, à laquelle se rattachent les *Alexandrins*. D'après eux, le récit doit s'entendre spirituellement — πνευματικῶς οὐχ ἱστορικῶς. C'est l'histoire symbolique de l'entrée du péché dans le monde. Mais il y a un fait historique derrière le symbole ; il y a eu une première tentation et un premier péché qui ont introduit le péché dans l'humanité et dans le monde. — Quelquefois aussi on voit dans le récit biblique la description symbolique de ce qui se passe dans chaque homme quand il pèche : on envisage ainsi la Genèse comme psychologique, non comme historique. — Enfin *Origène* y voit le récit de la chute des âmes créées pures, et qui, en punition de leur péché, sont précipitées du Paradis, ou du troisième ciel, sur la terre, où elles sont enfermées dans des corps, représentés par des vêtements de peau dont Dieu revêtit le premier couple (Gen. III, 21).

La plupart des Pères présentent ce premier péché comme une *désobéissance*, une transgression du commandement que Dieu avait donné à l'homme. Mais on se demande quels ont été les mobiles de cette désobéissance. Les uns les trouvent dans l'*orgueil* et l'*incrédulité* : ainsi *Justin Martyr*, qui insiste surtout sur ces mots du tentateur : ἔσεσθε ὥσπερ θεοί. Il y voit même l'origine de l'idolâtrie.

Adam et Eve ont commis, selon lui, deux fautes en écoutant cette parole : la première était de croire à l'existence de plusieurs dieux, la seconde, de vouloir être semblables à Dieu. — *Clément d'Alexandrie* trouve, au contraire, dans la *sensualité* le mobile de la tentation ; il insiste sur ce que le fruit était agréable, et voit dans le serpent le symbole de la volupté charnelle. Ceci se rapproche des idées de certains gnostiques (en particulier des fausses Clémentines), qui font de la femme le principe de la sensualité et l'occasion de l'introduction du péché dans le monde.

C. *Conséquences de la chute.* — Les Pères relèvent avec force les funestes conséquences de la chute.

a) La première de ces conséquences est le *mal physique* qui se décompose ainsi :

1° La douleur, la maladie, les infirmités de la vieillesse ;

2° La brièveté plus grande de la vie humaine ;

3° La guerre entre les animaux et l'homme ;

4° La loi du travail pénible (tu mangeras ton pain à la sueur de ton front) ;

5° Enfin et surtout la mort.

Cependant, les docteurs alexandrins, *Clément* et *Origène*, s'écartent de l'opinion générale en ce qu'ils ne voient pas dans la mort corporelle la conséquence du péché. La mort qui est entrée par le péché dans le monde, selon la parole de saint Paul, ce n'est pas, d'après eux, la mort physique, c'est la mort spirituelle, c'est-à-dire l'éloignement de Dieu, la séparation d'avec lui. Quant à la mort physique, c'est une loi primitive, naturelle et inséparable de la vie. Et même aux yeux d'Origène, qui considère la vie corporelle comme un châtiment et le corps comme une prison où l'âme a été enfermée en punition d'une faute antérieure, la mort est plutôt une délivrance et un bienfait qu'un châtiment.

b) La seconde et la plus grave conséquence du péché, c'est précisément cette *mort spirituelle* ; elle consiste :

1° Dans la perte du πνεῦμα, ou de la communion avec Dieu ;

2° Dans la condamnation et la colère de Dieu ;

3° Dans l'empire du péché qui retient le pécheur esclave.

D. *Transmission du péché.* — Une dernière question, qui touche à la fois à celle des conséquences et à celle des origines du péché, c'est la question de savoir comment le péché et la mort se sont transmis depuis le premier homme jusqu'à nous. Cette question, qui sera plus tard résolue par le dogme du *péché originel*, ne l'est pas encore d'une manière précise ; c'est à peine si elle est posée. On affirme un fait, l'universalité du péché et de la mort ; on l'explique par un autre fait, la chute du premier homme ; mais on ne précise pas les rapports qui unissent entre eux ces deux faits. Quand la question se pose et qu'on essaie d'y répondre, on ne s'accorde pas sur la réponse. Tantôt on affaiblit le lien qui unit les deux faits, et l'on diminue la portée et les conséquences de la chute ; tantôt on insiste sur le rapport de dépendance entre les deux faits et on aggrave cette portée et ces conséquences. — De là, deux tendances différentes : la première représentée par *Justin* et *Clément*, dont le point de vue offre de grandes ressemblances avec celui de Pélage ; la seconde représentée par *Irénée*, et surtout par *Tertullien*, qui est le précurseur d'Augustin, et qui parle le premier d'un péché originel et héréditaire.

Première tendance. — *Justin* semble n'admettre à aucun degré l'hérédité du péché ; il considère les péchés des descendants du premier homme comme une simple répétition du péché d'Adam : « Chaque homme mérite la

mort parce qu'il devient semblable à Adam par sa désobéissance volontaire » — οὗτοι τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὔᾳ ἐξομοιούμενοι θάνατον ἑαυτοῖς ἐργάζονται (*Dial. c. Tryph.*, 124). Dès lors, il était conduit à expliquer le fait de l'universalité du péché, comme le fit Pélage, par l'influence de l'éducation et de l'exemple. A cette influence il ajoutait les séductions de la chair, ou de la sensualité, et par-dessus tout l'influence du démon, qui continue à tenter les hommes comme il tenta le premier couple. En résumé, nous sommes placés dans la même situation qu'Adam, et soumis aux mêmes influences qui s'exercèrent sur lui.

Telles sont aussi les opinions de *Clément d'Alexandrie*. Il pense, comme Pélage, que l'homme est aujourd'hui, à l'égard du péché, dans la même situation qu'Adam, ou peu s'en faut : libre et capable de pécher, ayant le choix entre le bien et le mal, sans être plus porté à l'un qu'à l'autre. Le choix d'Adam n'influe en rien sur son propre choix. — Peut-être cependant Clément admet-il que, depuis le péché d'Adam, l'homme est plus accessible aux séductions de la chair et aux tentations du démon : il y aurait donc affaiblissement moral. Quoiqu'il en soit, il proteste contre l'idée d'un péché héréditaire, et surtout contre l'idée d'une faute originelle imputable à l'homme avant qu'il ait commis lui-même le péché par un acte libre et personnel. L'enfant qui vient de naître est, à ses yeux, parfaitement innocent et pur de toute tache originelle : « Qu'on nous dise, s'écrie-t-il, où et quand cet enfant a péché ! » — λεγέτωσαν ἡμῖν ποῦ ἐπόρνευσεν τὸ γεννηθὲν παιδίον (*Strom.* III, 16).

Deuxième tendance. — Ces paroles même de Clément indiquent que l'on commençait déjà à parler dans l'Eglise d'un péché originel. Nous trouvons, en effet, quelques traces de cette doctrine chez certains Pères, Irénée par exemple, et surtout Tertullien.

Irénée n'est pas très précis encore, quoiqu'un théologien, *Duncker*, ait prétendu retrouver dans ses écrits toute la doctrine catholique postérieure. Mais il affirme qu'en cédant involontairement aux suggestions de Satan, le premier homme est devenu son esclave, et que cet esclavage s'est étendu sur sa postérité tout entière ; ainsi, lorsque des captifs, retenus longtemps en servitude, y ont des enfants, ces enfants naissent esclaves comme leurs pères (III, 23). Ailleurs, Irénée dit que nous avons hérité la mort (V, 1 et 23). Il est possible qu'il veuille entendre par là la mort corporelle ; mais il semble cependant qu'il a en vue la mort spirituelle, l'état de péché qui nous sépare de Dieu.

Tertullien précise davantage. Il est le premier à employer l'expression devenue classique de *vitium originis*, ou *originale*. Il admet une véritable hérédité du péché transmis depuis Adam à toutes les générations humaines. En cela il est conséquent avec ses idées sur la nature et l'origine des âmes. Si l'âme est corporelle et se transmet de père en fils, il est clair que, de l'âme souillée et pécheresse d'Adam, il n'a pu sortir que des âmes souillées et pécheresses. Le péché a été transmis avec l'âme. Cette souillure originelle de l'âme, Tertullien l'appelle *vitium originis* et *malum quodammodo naturale* (*De anima*, 41).

Origène, ici encore, est d'accord avec Tertullien, par suite de ses idées particulières sur la préexistence des âmes. Les âmes, selon lui, ont déjà péché dans une existence antérieure, et c'est en punition de ce péché qu'elles sont envoyées sur la terre et dans des corps. Elles sont donc pécheresses dès leur naissance, et ont à se purifier à travers tout le cours de leur existence terrestre.

Mais ni Tertullien, ni Origène, ni aucun des Pères de cette période ne prétend que la corruption de l'homme soit totale et absolue, que le péché ait tout gâté, et qu'il ait

détruit toute liberté. Ils reconnaissent, au contraire, en l'homme quelques vestiges de l'image de Dieu, une certaine capacité de connaître le vrai et une certaine liberté de faire le bien. Il y a encore de la vertu sur la terre, et l'homme est susceptible de relèvement. Le péché est une nature étrangère, greffée sur la primitive et vraie nature humaine, laquelle subsiste encore sous la souillure qui s'est attachée à elle. *Quod enim a Deo est*, dit Tertullien, *non tam extinguitur, quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus, extingui non potest, quia a Deo est* (*De anima*, 41).

SECTION III

LE SALUT

---

§ Ier. — LE RÉDEMPTEUR OU LA PERSONNE DE JÉSUS-CHRIST (1).

Le mystère de *l'incarnation*, que l'apôtre Paul appelle le « mystère de piété », est le fondement et le résumé de tout l'Evangile. Cette doctrine vitale, objet des attaques et des railleries des païens, fut affirmée énergiquement par l'Eglise, et les questions christologiques furent, avec le dogme de la Trinité, le centre de tout le développement théologique, dans cette première période et dans la suivante.

(1) Il ne s'agit pas ici comme plus haut (p. 273-290) de la personne métaphysique du *Logos* et de ses rapports avec le Père, mais de la personne historique de Jésus-Christ, du Logos après son incarnation, du Logos devenu le Rédempteur des hommes.

Un trait caractéristique de la christologie de cette époque, c'est la largeur du point de vue auquel se placent la plupart des Pères. Ils voient dans l'incarnation, non seulement la condition de la rédemption, et de l'œuvre de réparation nécessitée par la chute, mais aussi le couronnement et l'achèvement nécessaire de l'œuvre de la création. Ils pensent que l'incarnation aurait eu lieu, même sans la chute, et qu'elle fait partie du plan primitif de la création et de la révélation. Dieu, en créant, d'après ces docteurs, a voulu se révéler, se communiquer, s'unir à ses créatures. L'envoi de son Fils est le dernier mot, le terme naturel et nécessaire de ce don de lui-même. L'union de l'homme avec Dieu, réalisée dans la personne du Verbe incarné, ou de l'Homme-Dieu, et, par son moyen, dans l'humanité entière et dans tous les êtres intelligents, tel est le but suprême de la création.

Ainsi, indépendamment de la chute, l'incarnation est nécessaire : au point de vue de *Dieu*, qui, sans elle, ne se serait pas pleinement révélé aux créatures intelligentes, et n'aurait pas accompli le don absolu de lui-même ; et au point de vue de l'*homme* et des créatures intelligentes, qui, sans elle, n'auraient pu remplir leur destination. Hagenbach a donc eu raison de dire que, pendant cette période, la chrisologie est le complément nécessaire de la théologie et de l'anthropologie (*Dogmengesch*, I, § 64).

Irénée peut être considéré comme le principal représentant de ce point de vue. Il insiste beaucoup sur l'idée exprimée par saint Paul, lorsqu'il dit que Dieu « a résumé toutes choses en Christ » — ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ χριστῷ (Eph. I, 10) ; il parle souvent de cette ἀνακεφαλαίωσις : Jésus-Christ, par sa personne à la fois divine et humaine, est pour lui la réalisation suprême de l'humanité, et de l'idée de la création tout entière. Il est le réparateur et le consommateur de toutes choses. Il est devenu ce que nous

sommes pour nous faire devenir ce qu'il est : *factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse, quod est ipse* (*Adv. hær.*, V, præf.)

C'est là assurément un point de vue qui ne manque ni de hardiesse ni de grandeur, et qui a quelque chose de séduisant. Est-il le vrai? Je n'oserais pas l'affirmer. S'il n'y avait pas eu de péché, le but de la création aurait pu être atteint sans l'incarnation du Verbe, car, entre Dieu et l'homme, il n'y aurait eu aucun voile. Dieu se serait pleinement révélé dans la nature extérieure et dans le cœur de ses créatures. Or, l'incarnation du Fils de Dieu ne va point sans un certain abaissement et un certain sacrifice, et, du moment que la déchéance de l'homme ne rendait pas cet abaissement et ce sacrifice nécessaires, on est fondé à penser qu'ils ne se seraient pas accomplis. — Mais je reconnais que l'achèvement éventuel de la révélation par l'incarnation faisait partie du plan primitif de la création. En effet, le but de Dieu, qui était la communion des créatures et du Créateur, ne pouvait être atteint que par la liberté. Dieu a donc créé des êtres libres, capables de s'unir à lui par l'obéissance et l'amour, mais capables aussi de lui résister et de lui refuser leurs cœurs. Il savait que le mal pouvait sortir de la liberté, compromettre le plan de son amour, et faire manquer à la créature le but sublime qu'il lui avait assigné. Mais, pour que ce but ne fût pas manqué, il était prêt à accomplir, par l'incarnation et la rédemption, la réparation du mal, si le mal, venant à se produire, rendait cette réparation nécessaire. Je vais plus loin : si Dieu n'avait pas eu par devers lui des ressources pour cette réparation éventuelle du mal, si le Fils n'avait pas été là pour lui dire : « Me voici, ô Père, pour faire ta volonté », si, dès le commencement il n'avait pas résolu d'accomplir l'œuvre réparatrice, dans le cas où elle deviendrait nécessaire, Dieu ne se serait pas décidé à créer un monde de liberté. — C'est dans ce sens

que l'on peut dire que le dessein de l'incarnation et de la rédemption fait partie du plan primitif de la création, et en est l'achèvement, puisqu'il est le moyen qui assure la réalisation de ce qui est la fin suprême de la création. Et par là, la possibilité de la chute est transformée en possibilité de progrès.

Il ne faut pas nous attendre à trouver, chez les Pères de cette première période des formules christologiques bien rigoureuses. Bien des questions, qui se poseront et se résoudront plus tard, ne sont encore ni résolues ni même posées aux premiers siècles. On se borne à affirmer le double élément de la mystérieuse personnalité de Jésus-Christ : sa *divinité*, en face des païens, des juifs, et des hérétiques ébionites ou aloges; son *humanité*, en face des gnostiques et des docètes. Mais on affirme ce double fait sans prétendre en rendre compte, sans en donner la formule scientifique et sans se préoccuper de toutes les questions qui en découlent.

I. *Divinité*. — Les Pères des trois premiers siècles sont unanimes :

1° A voir en Jésus le Logos divin, qui était au commencement avec Dieu, et qui était Dieu ; — ils combattent les *Ebionites* et les *Aloges* qui ne voient en Christ qu'un simple homme, chargé d'une mission pour laquelle une vertu spéciale lui fut donnée au baptême;

2° A affirmer que le Fils s'est uni à l'homme Jésus dès sa naissance pour ne plus le quitter; ils combattent les *Gnostiques*, qui prétendent que le *Logos*, le νοῦς ou le ἄνω χριστός, l'éon quel qu'il soit qui constitue l'élément divin en Jésus-Christ, ne s'est uni à lui qu'au moment de son baptême pour le quitter au moment de sa mort.

Aussi, les Pères des premiers siècles affirment-ils tous,

d'un commun accord, la *naissance miraculeuse* de Jésus-Christ. Il est né de la vierge Marie. *Dieu* est son Père, comme il fut le Père du premier homme. « Il a été conçu du *Saint-Esprit* », dit le symbole dans un article universellement accepté, bien qu'avec des formes diverses de rédaction (*de Spiritu sancto ex Maria*, ou *per Spiritum sanctum*, ou *de Spiritu sancto et de Maria*). Ou encore, c'est le *Logos* lui-même qui s'est formé, dans le sein d'une mère terrestre, le corps avec lequel il devait paraître sur la terre. Cette dernière forme est celle que le dogme de la naissance miraculeuse revêt chez Justin Martyr.

II. *Humanité.* — Les docteurs de l'Eglise des premiers siècles affirment avec la même énergie l'humanité de Jésus-Christ. Ils s'attachent surtout à établir que le corps de Jésus est bien un *corps humain*, et s'élèvent non seulement contre *Marcion* et les *Docètes* proprement dits, qui ne lui attribuent qu'un fantôme, mais aussi contre les gnostiques *Basilide* et *Bardesane*, qui prétendent que Christ aurait apporté son corps du ciel, et n'aurait fait que traverser Marie comme l'eau traverse un canal. Le corps de Jésus, d'après les Pères, est à la fois réel et véritablement humain; il a été formé dans le sein d'une mère humaine comme la nôtre et il est semblable au nôtre de tout point.

Déjà *Ignace*, dans ses épitres aux *Tralliens* et aux *Smyrnéens*, insiste sur ce fait que Jésus-Christ est véritablement né, qu'il a réellement souffert, et qu'il est réellement mort. — « Les souffrances de Jésus-Christ, dit *Irénée*, n'auraient aucun mérite et ne pourraient racheter les pécheurs, si elles n'étaient qu'apparentes. Jésus-Christ ne pourrait pas être notre modèle dans les souffrances, si ses souffrances n'avaient pas été réelles comme les nôtres. Si Jésus-Christ n'avait pas été réellement homme, pourquoi se

serait-il donné de préférence le nom de Fils de l'homme? Pourquoi serait-il né d'une femme? Pourquoi aurait-il mangé et bu? Pourquoi aurait-il crié: j'ai soif? Pourquoi serait-il dit qu'il eut faim au désert? » (III, 22, et passim.) — *Tertullien* enfin a écrit tout un livre *de Carne Christi*, où il s'attache à réfuter Marcion et Basilide. Il y affirme que le corps de Jésus-Christ n'est pas un vain fantôme, mais un corps réel; que ce n'est pas non plus un corps apporté du ciel, mais un corps humain formé dans le corps d'une femme — *natus de Maria, non per Mariam.* — Et il ajoute que c'est méconnaître le caractère de celui qui a dit : « Je suis la vérité », que de lui attribuer une sorte d'imposture, par laquelle il aurait paru et prétendu être ce qu'il n'était pas en effet.

Tout l'article du Symbole consacré à Jésus-Christ est inspiré par cette préoccupation de mettre en relief sa réelle humanité.

Toutefois, les *Alexandrins* se séparent sur ce point des autres docteurs catholiques. Ils combattent le docétisme des gnostiques; mais, fidèles à leur point de vue spiritualiste à l'excès, ils se font, entre l'opinion gnostique et celle de l'Eglise, une opinion moyenne. — Ainsi, *Clément* n'admet pas que le corps de Jésus soit semblable au nôtre. Le corps humain est, d'après lui, le siège et le principe des passions mauvaises — τὰ πάθη, — terme par lequel il entend aussi les souffrances, incompatibles avec la souveraine ἀπάθεια du Logos. Cette ἀπάθεια est le but vers lequel le chrétien doit tendre par la domination sur lui-même, ou ἐγκράτεια. Le corps de Christ était déjà exempt de besoins et d'instincts charnels. Il pouvait vivre sans nourriture et sans sommeil, et se conservait par une force intérieure et divine. Si Jésus a mangé et bu en présence de ses disciples, c'est pour éviter de fournir un prétexte à l'hérésie qui prétend que son corps n'est qu'une apparence. De même

le corps de Jésus a été frappé, meurtri et violemment tué; mais le Logos qui lui était uni n'en est pas moins demeuré sans souffrance, — ἀπαθής. Et Clément dit, dans son *Discours aux Grecs*, en parlant de Jésus : τὸ ἀνθρώπου προσωπεῖον ἀναλαβὼν, τὸ σωτήριον δρᾶμα ὑπεκρίνετο (c. 10), — parole qui a été relevée par Photius comme entachée de docétisme. Cette accusation cependant n'est pas fondée, car Clément croit à la réalité du corps de Jésus-Christ; il prétend seulement que ce corps différait du nôtre par sa nature et ses qualités. — *Origène* se rapproche davantage de l'opinion générale. Il admet que le corps de Jésus-Christ était sujet, comme le nôtre, aux besoins physiques et accessible à la souffrance. Mais tout cela n'affectait que l'âme humaine à laquelle s'est uni le Logos, et non pas le Logos lui-même, qui demeure toujours ἀπαθής. Ainsi, Origène fait, comme Clément, de l'ἀπάθεια un attribut imprescriptible du Logos. Seulement, au lieu de penser avec son maître que le Logos s'est uni directement à un corps humain, il croit qu'il s'est uni à une âme humaine, laquelle seule est en contact avec le corps. De là la diversité de leurs opinions sur ce corps lui-même. Clément ne pouvait admettre qu'il fût sujet aux besoins et accessible à la souffrance sans compromettre l'ἀπάθεια du Logos; Origène le pouvait, au contraire, puisqu'il admettait entre le Logos et le corps humain qu'il avait revêtu, un intermédiaire, une âme humaine, laquelle n'était pas ἀπαθής par nature, comme le Logos, et que seule affectaient les besoins et les souffrances du corps. Du reste, Origène admettait — et, par là, il se rapprochait de Clément — que le corps de Jésus pouvait se transformer, au gré de sa volonté, pour révéler sa gloire à ceux qu'il jugeait dignes de cette faveur. Ainsi, au Thabor et après la résurrection, Jésus se montra transfiguré et tout rayonnant d'un éclat céleste à quelques disciples d'élite.

Malgré ces diversités d'opinions sur la nature du corps

de Christ, on était unanime à affirmer la réalité de ce corps, et à combattre le docétisme. On semblait même réduire l'humanité de Jésus-Christ à cette réalité de son corps, et l'on bornait l'incarnation à ceci : le Logos prenant un corps humain. C'était la rabaisser aux proportions d'une simple théophanie, semblable à celles de l'Ancien Testament ou de la mythologie. Les juifs et les païens croyaient à des apparitions d'anges ou de dieux sur la terre, et sous forme humaine. Mais ce n'étaient pas là de véritables incarnations, d'abord parce que ces phénomènes étaient passagers, ensuite et surtout parce que c'était la forme corporelle, l'apparence humaine — ἀνθρώπησις — et non toute la nature humaine, que revêtait la divinité. — Les docteurs du second siècle semblent concevoir l'incarnation du Logos exactement de la même manière. Le Logos, conservant tous ses attributs divins, revêt un corps, dont il se sert comme d'un instrument animé, sans emprunter autre chose à la nature humaine, en particulier sans avoir une âme humaine. C'est là ce qui ressort :

1° De certaines *expressions* employées par les Pères pour désigner le fait de l'incarnation : σάρκωσις τοῦ λόγου, σαρκοποιεῖσθαι, ἀναλαμβάνειν σάρκα, *carnem sumere*, etc... ;

2° Des *comparaisons* qu'ils établissent entre l'incarnation du Logos et les théophanies juives ou les apparitions mythologiques, sans indiquer aucune différence, sinon que le Logos a pris un corps humain par la naissance, et pour la durée d'une vie entière ;

3° De quelques *affirmations* positives. — Ainsi, *Justin Martyr* refuse à Jésus-Christ une âme humaine. Il admettait en l'homme trois parties, — σῶμα, — ψυχή, et νοῦς, ou πνεῦμα. En Jésus, il ne voit que le λόγος, uni à un corps animé par la ψυχή, mais point de νοῦς ou de πνεῦμα humain. C'est le Logos lui-même qui tient, dans l'homme Jésus, la place de l'âme spirituelle (*Apol. min.*, c. 10). Cette opi-

nion est exactement celle que professa plus tard *Apollinaire*, et qui fut condamné au concile de Constantinople. Nous avons vu que *Clément d'Alexandrie* n'attribue pas non plus d'âme humaine à Jésus-Christ. Le Logos, d'après lui, s'unit directement à un corps humain : de là, pour sauvegarder l'ἀπάθεια du Logos, ses idées particulières sur la nature de ce corps.

C'était là une notion fort incomplète de l'incarnation et de l'humanité de Jésus-Christ. Ce qui constitue l'homme, ce qui fait sa personnalité, c'est son âme. Si le Logos s'est borné à s'envelopper d'un corps, sans revêtir la nature spirituelle et morale de l'homme, il n'a pris que l'apparence humaine, et nous n'avons pas échappé au docétisme. Dès lors Jésus-Christ ne peut être pour l'homme ni un véritable modèle, ni un véritable Sauveur. Un homme seul peut être notre représentant devant Dieu et notre rançon. Il faut que l'humanité répare elle-même son péché. « Il y a un seul médiateur entre Dieu et les hommes, dit Saint-Paul, *Jésus-Christ, homme* » (I Tim. II, 5).

Les docteurs de l'Eglise finirent par le comprendre, ceux de l'Eglise latine surtout, et, en particulier, *Irénée*, dont le sens pratique et religieux devança souvent la formule officielle de la doctrine ecclésiastique, et rendit tant de services à cette spéculation chrétienne, dont il condamnait si énergiquement les abus. Irénée avait compris que Christ ne pourrait être notre Sauveur s'il n'avait eu un corps semblable au nôtre : il comprit aussi que Christ devait avoir une âme comme la nôtre. Il dit quelque part : « Il a livré son âme pour nos âmes, et sa chair pour notre chair » (*Adv. hær.*, V. 1). Or, il ne distingue que deux éléments en l'homme, l'âme et la chair, et, pour lui, le mot ψυχή désigne, non le principe de la vie physique, mais l'âme, au sens spirituel et moral. Son Christ réunit donc en lui tous les éléments de la nature humaine. Il dit ailleurs que « le

Verbe de Dieu, en s'unissant à l'ancienne nature d'Adam, a fait de l'homme, l'homme parfait, capable de recevoir toute la plénitude du Père. »

Tertullien suit les traces d'Irénée. Il est vrai que, dans certains passages, il semble attribuer une âme divine à Jésus-Christ, et faire consister toute son humanité dans son corps. Mais, ailleurs, il affirme formellement que Jésus-Christ a eu une âme humaine, aussi bien qu'un corps humain ; ainsi, quand il dit : *Non poterat Christus inter homines nisi homo videri...; animam quoque humanæ conditionis ostendit... In Christo invenimus animam et carnem : Anxia est, inquit, anima mea usque ad mortem* (*De carne Christi,* c. 11, 13) ; de même, dans son traité *Adversus Praxeam*, il dit, en parlant du Fils de Dieu : *Suscepturus etiam ipsas substantias hominis, animam et carnem* (c. 16).

Origène entre dans la même voie, et il est le premier à donner une sorte de théorie scientifique de l'incarnation. Il touche à cette question en différents ouvrages, mais surtout dans son *De principiis.* Il pose en principe que l'union directe de la nature divine avec un corps humain est impossible — *non erat possibile Dei naturam corpori sine mediatore misceri* (II, 6). Ce médiateur ne pouvait être qu'une âme humaine, car l'âme humaine occupe une sorte de position intermédiaire, étant capable à la fois d'entrer en communion avec Dieu et d'être unie à un corps. Et ici, nous retrouvons les idées particulières d'Origène sur la préexistence des âmes. Ce n'est pas au moment de l'incarnation qu'a eu lieu cette union du Logos avec une âme humaine : c'est immédiatement après la création, ou plutôt, au moment de la chute. D'une part, tous les esprits ont été créés en même temps, et créés égaux, doués de liberté et appelés à entrer en communion avec le Logos, qui leur communique la vie divine et la perfection morale :

chacun y participe selon l'usage qu'il fait de sa liberté ; quelques-uns sont devenus les hommes, par l'attitude intermédiaire qu'ils ont prise. Et, d'autre part, entre tous ces esprits, il en est un qui s'est uni au Logos d'une façon tout particulièrement étroite et indissoluble. Par là, il a été exempté de chute, et, au lieu d'être envoyé sur la terre, il a continué à habiter le Ciel. Il n'a cessé de vivre en communion intime avec le Logos. Aussi était-il naturellement désigné pour lui servir d'intermédiaire, quand il voulut prendre un corps. Cet esprit, c'est l'âme de Christ, qui devient l'âme de l'homme Jésus dans l'incarnation.

C'est à cette âme humaine qu'Origène attribue tout ce qui, dans la vie ou dans les paroles de Jésus, ne peut convenir à la divinité : la fatigue, la souffrance, la tristesse, les tentations et les luttes de la vie morale. Les sensations du corps n'affectent que cette âme, et ne vont pas jusqu'au Logos. Mais cette âme, en vertu de son union originelle avec le Logos, communique au corps qu'elle anime des propriétés tout à fait exceptionnelles, qui lui permettent d'être transfiguré, de ressusciter, de monter au ciel, et qui le rendent, en quelque mesure, participant de la divinité, — εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι (*Cont. Cels.* III, c. 5, § 41).

---

§ II. — LA RÉDEMPTION, OU L'ŒUVRE DE JÉSUS-CHRIST.

1° L'œuvre de Jésus-Christ sur la terre.

Sur ce point encore, remarquons que nous ne trouvons pas dans les premiers siècles des formules précises, mais seulement l'affirmation unanime des faits religieux dont on donnera plus tard l'expression théologique, et quelques premiers essais pour formuler ces faits.

Ainsi, on affirme que l'œuvre de Jésus-Christ est essentiellement une œuvre de rédemption, — c'est-à-dire à la fois de délivrance et de relèvement : délivrance du péché, de la mort et de Satan, et relèvement par la restauration de la communion et de l'image divines. Cette œuvre réparatrice, on affirme que Jésus l'accomplit par sa personne et par sa vie tout entière, par son incarnation, sa mort et sa résurrection, par son obéissance et par ses souffrances, par son humiliation et par sa glorification, enfin, par le don de son Esprit, qu'il communique aux croyants. Cependant, on met déjà l'accent spécial, dans l'œuvre de Jésus, sur la mort de la croix. C'est à cette mort volontaire que l'on rattache tout particulièrement le salut. Voilà l'affirmation religieuse générale.

Quand on cherche ensuite l'explication de ces faits, et qu'on en essaie une théorie, on est amené à considérer la mort de Jésus-Christ sur la croix : 1° comme une *rançon* qui nous délivre de la mort, du péché dont elle est le salaire, et de Satan qui est le prince du péché et de la mort ; et 2° comme un *sacrifice* offert à Dieu, et accomplissant d'une manière définitive et suprême les sacrifices de l'Ancien Testament. — Mais à qui est payée cette rançon ? Quelle est la nature et la portée de ce sacrifice ? A ces questions, les Pères donnent des réponses différentes, et généralement peu précises. La diversité de leurs opinions individuelles montre quelle large place était faite à la liberté dans l'Eglise des premiers siècles.

I. *Pères apostoliques.* — Sur ce point, comme sur tous les autres, les écrits des Pères apostoliques ne contiennent que des affirmations éparses, et non une doctrine complète et scientifiquement formulée. Mais ils s'accordent à mettre en lumière la croix de Jésus-Christ comme le centre et le résumé de toute son œuvre de rédemption ; et ils repré-

sentent sa mort comme soufferte à notre place, pour nous délivrer nous-mêmes de la mort.

Clément de Rome écrit aux Corinthiens que « Christ a donné son sang pour nous, sa chair pour notre chair et son âme pour notre âme » — τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκε ὑπὲρ ἡμῶν ὁ χριστός, καὶ τὴν σάρκα αὐτοῦ ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν, καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῆς ψυχῆς ἡμῶν. L'idée de sacrifice, de substitution est ici évidente, sans que Clément indique à qui et comment Christ a donné pour nous son sang, sa chair et son âme. Ailleurs, il parle du sang de Jésus-Christ « répandu pour nos péchés, » et qui rend possible le retour de l'humanité tout entière vers Dieu, établissant ainsi un rapport étroit entre le sang versé du Christ et les péchés des hommes.

Ignace emploie des expressions analogues et souligne l'idée de sacrifice plutôt que celle de rançon. Il parle aux Ephésiens de Jésus-Christ « qui s'est offert à Dieu pour nous en oblation et en sacrifice » — τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀνενεγκότος θεῷ προσφορὰν καὶ θυσίαν. Et, dans son épître aux Smyrnéens, il dit de la chair de Jésus-Christ qu'elle « a souffert pour nos péchés » — τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν πάθουσαν. Nous retrouvons ici le même rapport établi entre les souffrances physiques de Christ et les péchés de l'humanité.

Polycarpe parle, dans sa lettre aux Philippiens, de « Jésus-Christ, notre justice, qui est mort pour nos péchés et qui a porté nos péchés en son corps sur le bois » — ὃς ἀνήνεγκεν ἡμῶν τὰς ἁμαρτίας τῷ ἰδίῳ σώματι ἐπὶ τὸ ξύλον.

Barnabas s'en tient à la même idée de sacrifice. Il parle de « la rémission de nos péchés, que Jésus Christ a accomplie par l'effusion de son sang ». — « Il a offert sa chair, dit-il encore, pour les péchés de son peuple ». Et partout, il le montre accomplissant les figures de l'Ancienne Alliance. Ainsi, il voit un type du Christ dans le bouc expiatoire chargé des malédictions du peuple.

II. *Apologètes du second siècle.* — Nous faisons un pas de plus avec la *Lettre à Diognète*, qui a été attribuée quelquefois à Justin Martyr, et qui paraît remonter jusqu'aux premières années du second siècle. L'idée d'une substitution y est très nettement accentuée, et le mot *rançon* est employé : « Dieu ne nous a pas rejetés, dit l'auteur ; mais, quand le temps marqué est venu, il a pris sur lui nos péchés ; il a donné son propre fils pour notre rançon — λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, — le saint pour les impies, l'innocent pour les coupables, le juste pour les injustes, l'incorruptible pour les corrompus, l'immortel pour les mortels. O le doux échange — ὢ τῆς γλυκείας ἀνταλλάγης! — O la dispensation ineffable, le bienfait inespéré ! L'iniquité de plusieurs a été cachée en un seul juste! La justice d'un seul justifie une multitude de pécheurs !..... » Ces expressions nous permettent de soupçonner quelle réponse l'auteur ferait aux deux questions que nous avons posées plus haut. A qui la rançon est-elle payée ? A Dieu lui-même, évidemment. Et comment? Par l'obéissance de Christ, d'après tout le passage. Aussi le docteur *Thomasius* y a-t-il vu le germe de la conception formulée plus tard sous le nom de *satisfactio vicaria.*

Justin Martyr, dans ses écrits incontestés, essaie aussi une théorie de la rédemption, bien que la rédemption proprement dite tienne peu de place chez lui, à cause de l'intellectualisme de son point de vue.

Pour Justin, la rédemption est, avant tout, une délivrance de Satan, et une délivrance du péché et de la mort que Satan fait régner sur nous. J'ai déjà signalé le grand rôle que Justin et la plupart des Pères attribuaient à Satan ; il est l'auteur de la chute ; le paganisme est son œuvre ; c'est lui qui nous asservit sous le joug de l'erreur, du péché et de la mort ; c'est donc lui que Jésus-Christ doit combattre et vaincre pour nous affranchir de ce joug. Aussi l'idée de

rançon domine-t-elle dans la théorie de Justin sur la rédemption. Jésus, pour nous arracher à l'empire de Satan, engage avec lui une lutte, une sorte de duel à mort, où il laisse sa vie entre les mains de son adversaire. Cette lutte, Jésus la soutient par son obéissance : il obéit jusqu'à la mort, et cette mort de Jésus-Christ est le prix qui rachète les hommes de la captivité où les tenait Satan.

A côté de ce point de vue, nous retrouvons aussi chez Justin celui d'après lequel la mort de Jésus-Christ est un *sacrifice* d'agréable odeur — προσφορά — offert à Dieu, qui nous le rend propice et nous procure le pardon de nos péchés. Justin semble même, en certains passages, aller jusqu'à l'idée d'une *expiation*, c'est-à-dire d'une réparation par la souffrance, en exécution d'un jugement prononcé contre le péché. Il applique à Jésus-Christ crucifié le chapitre LIII d'Esaïe : « Il a porté nos péchés et sur lui est tombé le châtiment qui nous procure la paix » (*Apol.* I, 50). Et, dans son *dialogue avec Tryphon*, il va jusqu'à dire : « Dieu a voulu que Jésus-Christ prit sur lui la malédiction méritée par tous les hommes » — ὁ πατὴρ τῶν ὅλων τὸν ἑαυτοῦ Χριστὸν τῆς πάντων κατάρας ἀναδέξασθαι ἐβουλήθη (c. 75). Toutefois, ce passage est moins décisif qu'il ne le paraît, car, dans le même chapitre, on voit que la malédiction de Dieu ne repose pas sur Jésus, quoiqu'il soit écrit : « Maudit est quiconque est pendu au bois ! » — ce qui peut faire supposer qu'il est question simplement, dans le texte que nous avons cité, d'une malédiction humaine.

Quoiqu'il en soit, l'idée d'une victoire remportée sur Satan, d'une délivrance et d'une rançon, demeure l'idée dominante. Celle d'un sacrifice expiatoire, d'un jugement de Dieu prononcé contre le péché sur la croix, est seulement indiquée, si même elle ne reste pas tout à fait étrangère à la conception de Justin.

III. *Irénée.* — Irénée développe d'une manière plus complète la doctrine de la rédemption et lui donne une forme plus scientifique. Nous avons déjà signalé la largeur de l'élévation de ses idées sur l'incarnation, qui a pour but, non seulement la rédemption, mais aussi l'achèvement de la création, en sorte qu'elle aurait eu lieu même sans la chute. Nous retrouvons le même caractère de largeur et d'élévation dans sa théorie de la rédemption. La rédemption n'est pas seulement, pour Irénée, le rétablissement de notre communion avec Dieu, rompue par le péché; c'est aussi le parfait achèvement de l'image et de la ressemblance divines en nous. C'est une création nouvelle, qui consomme l'œuvre de la première création. La rédemption nous donne plus que la chute ne nous a fait perdre. Irénée exprime cette vérité dans une phrase hardie : « Jésus-Christ a divinisé les hommes, en devenant homme lui-même » — ἐθειοποίησε τοὺς ἀνθρώπους, γενόμενος αὖτος ἄνθρωπος. « Il est devenu, dit-il encore, ce que nous sommes, afin que nous devinssions ce qu'il est. Il a vécu toute notre vie pour la sanctifier » — *per omnem venit ætatem, et infantibus infans factus est, sanctificans infantes*; *in parvulis, parvulus*, *sanctificans hanc ipsam habentes ætatem...*; *in juvenibus juvenis, exemplum juvenibus fiens...; sic et senior in senioribus*, *ut sit perfectus magister in omnibus*... (*Adv. hær.*, II, 22).

Mais Irénée ne se contente pas de ces affirmations générales : il entre dans les détails et distingue trois éléments dans la rédemption :

1° La *rédemption* proprement dite, ou la délivrance du joug de Satan;

2° La *réconciliation* avec Dieu;

3° La *régénération*, ou la communication d'une vie nouvelle.

1° La *rédemption* est encore sur le premier plan, et c'est l'obéissance de Christ qui l'accomplit. Nous retrouvons ici, avec des développements nouveaux et un progrès sensible, le point de vue de Justin. Ce qui n'était chez Justin qu'une image devient une réalité morale. Par le péché du premier homme, l'humanité est tombée sous la puissance de Satan et est demeurée son esclave. Dieu aurait pu la ravir à son empire par un acte de sa souveraine puissance : il a préféré recourir à un autre moyen et procéder « par la raison, à l'amiable » — *rationabiliter secundum suadelam*, — c'est-à-dire par des moyens moraux, plus conformes à sa justice et à la nature morale de l'homme. Satan avait des droits dont il fallait tenir compte, et l'homme ne pouvait être délivré que par un acte analogue à celui qui l'avait asservi, c'est-à-dire par un acte de résistance à Satan, par la libre obéissance d'une créature humaine à Dieu. Or, comme l'homme, étant esclave, ne pouvait accomplir cette libre obéissance, le Logos, le Fils s'est fait homme pour l'accomplir à sa place. Jésus-Christ est le second Adam, qui répare les ruines que le premier a faites. Jésus a été tenté par Satan, comme l'avait été le premier homme ; mais il est sorti victorieux du combat où Adam avait été vaincu, et, par sa libre obéissance, il a brisé le joug que la désobéissance d'Adam avait rivé sur l'humanité. Or, c'est la mort de Jésus-Christ qui est la plus haute expression de son obéissance : aussi Irénée dit-il que « Jésus-Christ nous a racheté par son sang », que « sa mort est la rançon de nos âmes. » C'est le prix moyennant lequel Satan nous laisse aller en nous rendant notre liberté, et cette rançon nous délivre en même temps de la puissance du péché et de la mort.

2° *Réconciliation.* — En nous délivrant du joug de

Satan, Jésus-Christ nous réconcilie avec Dieu. Nous avons, en effet, besoin d'être reconciliés, autant que d'être délivrés. En devenant esclaves de Satan, nous sommes devenus ennemis de Dieu, rebelles à sa volonté, débiteurs à l'égard de sa loi, qui nous accuse et nous condamne. Il faut que la paix soit faite, que la dette soit payée, que la lettre de créance soit déchirée : c'est la mort de Jésus-Christ qui accomplit cette œuvre : *Chritus per passionem reconciliavit nos Deo, et delevit chirographum delicti nostri, uti, quemadmodum per lignum facti sumus debitores Dei, per lignum accipiamus nostri delicti remissionem.*

Irénée, d'ailleurs, ne parle pas expressément d'une satisfaction offerte à la justice de Dieu, ou d'un jugement prononcé par Dieu contre le péché sur la croix ; mais il dit que, la mort étant le salaire du péché, il a fallu que Christ fût homme et souffrît la mort. En la souffrant, il a vaincu et le péché et la mort, et nous a reconciliés avec Dieu.

3° *Régénération.* — Après nous avoir délivrés de Satan et réconciliés avec Dieu, Jésus-Christ nous régénère ; il rétablit en nous et achève l'image divine. Par son incarnation, il réalise en lui cette image d'une manière parfaite et la fait resplendir devant nous dans tout son éclat : il nous montre ce qu'est l'homme. Et, par l'envoi du Saint-Esprit après sa glorification, il nous communique les forces nécessaires pour réaliser l'image divine au dedans de nous. Il est ainsi le second Adam, qui nous transforme à sa ressemblance.

Cette théorie de la rédemption est assez complète, et renferme de précieux éléments de vérité. Il faut surtout louer Irénée : 1° du rôle qu'il attribue à l'obéissance du Christ, et à sa mort considérée comme expression suprême

de cette obéissance ; et 2° de la manière dont il développe l'idée du second Adam. Je lui adresserai cependant un double reproche :

1° Il insiste trop sur la rédemption, et pas assez sur la réconciliation ; il fait la part de Satan plus grande que celle de Dieu, et semble placer les droits du premier avant les droits du second. Au lieu d'envisager surtout l'homme, avec Irénée, comme esclave de Satan, il faut le considérer comme rebelle à Dieu.

2° Dans la réconciliation, telle que la conçoit Irénée, l'idée de sacrifice expiatoire n'est pas assez en relief; les exigences de la justice de Dieu et la nécessité d'une réparation par la souffrance, par le châtiment, sont trop effacées. — Oui, Christ est le second Adam. Il a obéi et son obéissance répare la désobéissance du premier Adam ; elle nous réconcilie avec Dieu et nous affranchit du joug de Satan. Mais ce n'est pas assez : à la réparation par l'obéissance, il faut ajouter la réparation par la souffrance. Il faut que le péché soit jugé et condamné, en même temps que réparé. Il faut que la loi reçoive sa sanction. Nous ne nous sentons vraiment en paix avec Dieu qu'à ce prix.

IV. *Ecole d'Alexandrie.* — Les critiques que nous venons de formuler peuvent s'adresser surtout aux Alexandrins. Nous avons eu déjà plus d'une occasion de signaler leur tendance intellectualiste. Pour eux, Jésus-Christ est plutôt le Verbe qui éclaire, l'initiateur de la vérité, que le rédempteur qui délivre et qui sauve. De plus, ils affaiblissent à la fois la notion du péché et la notion de la justice divine. Le péché est plutôt une faiblesse morale, une erreur de l'intelligence ou une influence de la chair, qu'une révolte, une offense contre Dieu, entraînant la condamnation. La justice de Dieu est absorbée dans son amour : le châtiment n'est pas une sentence prononcée par la justice, mais un

remède employé par l'amour pour la guérison du pécheur ; ou encore, c'est une loi nouvelle, en vertu de laquelle le mal produit le malheur comme l'arbre porte ses fruits, et sans que Dieu y intervienne directement. Dès lors, il est naturel que la doctrine de la rédemption tienne peu de place dans les écrits des Alexandrins, et que la notion de la rédemption y soit affaiblie dans la même mesure que celles de la justice divine et du péché. Ainsi, *Clément* parle si rarement de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, qu'il serait téméraire de chercher dans ses œuvres une théorie dogmatique de la rédemption objective.

Quant à *Origène*, c'était un esprit trop systématique pour ne pas faire à la rédemption une place dans l'ensemble des doctrines chrétiennes qu'il cherche à ramener à l'unité d'un système. Nous retrouvons dans sa théorie les trois éléments que nous avons relevés chez Irénée, quoiqu'il les distingue moins nettement, et les conçoive d'une façon un peu différente.

1° *Rédemption*, ou délivrance du joug de Satan. — Chez Origène, comme chez la plupart des Pères de cette période, c'est cet élément qui est sur le premier plan. Mais une nuance le sépare d'Irénée : au lieu d'insister, comme lui, sur l'obéissance de Christ qui affranchit l'humanité, rendue esclave par la désobéissance d'Adam, il se rapproche de Justin Martyr, et insiste surtout sur la mort de Christ, par laquelle Christ laisse sa vie à Satan comme la *rançon* des captifs. Et il compare le dévouement de Jésus-Christ aux dévouements héroïques dont l'histoire a conservé le souvenir, celui de Curtius à Rome, et de tous ceux qui, comme lui, ont affronté la mort pour faire cesser quelque grande calamité publique. « Le démon, dit-il, qui envoie ces calamités, est désarmé, lorsque quelqu'un se dévoue pour tous les autres, comme les bêtes venimeuses sont

rendues inoffensives par les incantations » (*Contr. Cels.*, I, 8).

Enfin, dans quelques passages, cette idée de rançon due et payée à Satan semble se transformer en l'idée — qui dominera chez les docteurs des siècles suivants — d'un *piège* tendu à Satan, et dont il a été la dupe. Le Logos éternel ayant voilé sa divinité sous une forme humaine, Satan s'y est laissé tromper : il n'a vu en Christ qu'un homme, et, au moment où cet homme est mort, il s'est cru sur lui les mêmes droits que sur tous les autres. Il a pensé qu'il pourrait retenir son âme dans l'Hadès, captive dans les liens de la mort. Mais il a reconnu avec effroi que cette âme était une âme sainte, où habitait le Fils même de Dieu. Aussi a-t-il dû la laisser aller bien vite, et, par cette sorte d'attentat sur le Fils de Dieu, il a perdu tous ses droits sur les fils des hommes. C'est donc Satan lui-même qui, après avoir donné dans le piège, a détruit son propre empire.

Il est inutile de faire remarquer la supériorité de la conception d'Irénée, où le côté moral demeure très accentué.

2° *Réconciliation.* — Au contraire, lorsqu'Origène parle de la réconciliation que Christ a accompli entre Dieu et l'humanité, il est supérieur à Irénée, et plus complet que lui. Pour lui, « la mort de Christ est un sacrifice offert à Dieu pour le rendre propice aux hommes » — *Christus se dedit hostiam, ut propitium hominibus Deum faceret.* Origène, en effet, ne voit pas seulement dans la réconciliation accomplie par Jésus-Christ, la réconciliation du monde avec Dieu, mais aussi la réconciliation de Dieu avec le monde. Il y avait entre Dieu et les hommes une inimitié mutuelle, qui a cessé par le sacrifice de Jésus-Christ. « L'inimitié entre Dieu et les hommes a cessé par le sang d'un médiateur » (*Com. in Rom*).

Ce point de vue est confirmé par l'idée que se fait Origène des sacrifices de l'Ancien Testament, dont il voit le parfait accomplissement sur la croix. Il part de ce principe, que la mort est le salaire du péché, et, par là, son expiation et sa purification — *purgatio peccati*. Celui qui a péché doit mourir ; mais, par un effet de sa miséricorde, Dieu consent à ce que le sacrifice offert par le pécheur tienne lieu de sa mort. Grâce à cette vie, donnée à la place de la sienne, le pécheur obtient le pardon. Mais il faut cette offrande sanglante : *absque sanguinis effusione non fit remissio*. Voilà pourquoi, sous l'ancienne alliance, des sacrifices étaient offerts chaque jour pour la purification des péchés particuliers.

Pour l'expiation des péchés de l'humanité entière, il fallait une victime d'un plus grand prix, une victime sainte, qui prît sur elle tous ces péchés et les fît mourir avec elle. Jésus-Christ seul, en tant que Verbe de Dieu uni à un homme, pouvait être cette victime. Seul il était saint, seul il pouvait incarner en lui toute l'humanité, et porter le poids des péchés des hommes. C'est ce qu'il a fait : « il s'est chargé de notre péché, et de la malédiction de ce péché » : *Christus factus est pro nobis peccatum et maledictum*. Il ne s'est pas chargé du péché en tant qu'état moral, en tant que coulpe entraînant le remords, mais des suites et des conséquences du péché, qui sont les souffrances et la mort.

Certes, il y a là un grand progrès sur Irénée, et il semble que nous arrivions avec Origène à la notion vraie de l'expiation. Toutefois, Origène insiste peu sur un point qui me paraît essentiel, le jugement prononcé par Dieu contre le péché, la sanction donnée à la loi et à la justice divines. Il ne pouvait, en effet, y insister, à cause des idées qu'il se faisait de cette loi et de cette justice ; il ne savait pas voir, dans le châtiment, Dieu qui s'affirme en face du péché qui

le nie. Aussi, malgré quelques expressions qui semblent dire plus, la vraie pensée d'Origène est-elle, non pas que le péché a été condamné en Jésus, mais que Jésus a subi les conséquences naturelles du péché, les souffrances et la mort, sans que Dieu et sa justice soient intervenus. Or, il n'y a pas de vraie expiation sans cette « manifestation de la justice de Dieu » dont parle saint Paul — εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (Rom. III. 25) — par laquelle Dieu montre à la fois « qu'il est juste et qu'il justifie » (26), en condamnant le péché — κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν (VIII, 3) — par l'acte même qui sauve le pécheur. C'est là le seul pardon que la conscience puisse accepter.

3° *Régénération.* — Origène insiste avec autant de force qu'Irénée sur ce dernier élément de la rédemption. Jésus-Christ est le second Adam qui donne la vie à une humanité nouvelle. En s'unissant à lui, l'homme participe à cette vie et rentre dans la communion de Dieu ; il réalise pleinement cette ressemblance divine qui est sa destination suprême.

Toutefois, à côté de cette notion mystique, nous rencontrons chez Origène la notion plus intellectualiste d'une régénération par l'enseignement et l'exemple de Jésus-Christ, assez d'accord avec la tendance générale de la théologie de ce Père.

Un dernier trait de la théorie d'Origène, qui est conforme aussi à l'ensemble de son système, c'est que Jésus-Christ est le rédempteur, non des hommes seulement, mais de toutes les créatures intelligentes (*De princ.* IV, 25). Le bienfait de sa mort et de sa victoire sur le démon s'étend à tous les esprits créés que le Logos a pour mission d'initier à la vérité et à la vie divines, et de ramener à leur état primitif de pureté et de félicité. Pendant qu'il souffrait sur la terre, il s'offrait spirituellement à Dieu dans le ciel,

et il continuera à s'offrir ainsi jusqu'au rétablissement final de la création intelligente.

2° La descente aux enfers et la prédication aux morts.

Il est un élément de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ que l'Eglise du IIe et du IIIe siècle est unanime à signaler, et dont on a eu depuis le tort de méconnaître l'importance : c'est l'activité de Jésus parmi les morts.

1° *Hermas*, *Justin*, *Tertullien*, *Irénée*, *Clément*, *Origène*, s'accordent à enseigner que Jésus, après avoir expiré, est descendu dans le séjour des morts (s c h e ô l, ᾅδης, *inferna*), séjour où les âmes attendent le jour de la résurrection et du jugement. Dans ce lieux mystérieux on distinguait deux parties : le *sein d'Abraham* ou le *paradis*, séjour des justes et des croyants, et la *prison*, séjour des impies et des rebelles. Ces deux parties étaient séparées par un abîme infranchissable — χάσμα μέγα (Luc. XVI, 26) ; — les âmes des morts étaient envoyées dans l'une ou dans l'autre, en vertu d'un jugement provisoire, et en attendant le jugement définitif. Pour prouver que Jésus était descendu dans ce lieu, on invoquait plusieurs textes :

Psaume XVI, 10, cité dans les Actes II, 27 : οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην...

Ephés. IV, 9 : « Jésus-Christ est descendu dans les parties inférieures de la terre » — εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς.

Rom. X, 7 : « Ne dis pas : qui descendra dans l'abîme — εἰς τὴν ἄβυσσον ; — ce serait ramener Christ d'entre les morts. »

Luc XXIII, 43 : « Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis — ἐν τῷ παραδείσῳ.

2° On affirme, de plus, que Jésus, pendant ce séjour qu'il fit chez les morts, leur annonça l'Evangile, afin qu'ils

pussent avoir part au salut. On invoquait à ce sujet les deux passages 1 Pierre III, 19 et IV, 6. Quelques docteurs, comme *Justin*, *Tertullien*, *Irénée*, limitaient cette prédication de Jésus-Christ aux hommes de l'Ancienne Alliance qui avaient attendu les promesses. Les *Alexandrins* l'étendaient à tous les morts, aux païens comme aux enfants d'Israël. Enfin, *Hermas* et *Clément d'Alexandrie* vont encore plus loin, et attribuent une activité du même genre aux apôtres. Ceux-ci ont prêché et baptisé dans le *Scheol*, et sont ensuite montés au ciel avec ceux qu'ils avaient évangélisés et convertis.

Nous retrouvons l'affirmation d'un séjour et d'une prédication chez les morts dans le Symbole des Apôtres : tel est, en effet, le sens que l'ancienne Eglise attachait à l'article : « Il est descendu aux enfers », et c'est mal comprendre ce mot *les enfers*, que d'y voir simplement le *sépulcre*, ou d'en faire le synonyme de *l'enfer*, au sens ordinaire du terme. Cet article ne fut définitivement et universellement introduit dans le Symbole qu'au IVe siècle, à la suite de la controverse contre Apollinaire, et dans le but d'affirmer la pleine et complète humanité de Christ, que l'évêque de Laodicée diminuait en refusant une âme à Jésus. Mais il se trouvait déjà dans les anciennes règles de foi et dans certaines éditions antérieures du Symbole apostolique.

On a beaucoup attaqué et raillé de nos jours cet article et la doctrine qu'il renferme. Et certes, c'est bien à tort, car, comme le dit *Semisch*, cette doctrine est l'une des plus profondes et des plus admirables de l'Ancienne Eglise. Et l'hérétique Marcion lui rendait justice, quand il reconnaissait que seule elle sauvait le christianisme du reproche de particularisme et d'étroitesse. En effet, dégagée des formes plus ou moins mythologiques et légendaires dont l'ont plus tard revêtue les prédicateurs du IVe, du Ve et du VIe siècle, ramenée à son sens et à sa simplicité primitives, cette

doctrine est une magnifique confirmation de l'universalité du salut. Je suis toujours plus frappé de la portée et de la valeur dogmatique du fait énoncé dans cet article, et je dirai volontiers de lui, comme Voltaire de Dieu, que « s'il n'existait pas, il faudrait l'inventer ».

Sans lui, je ne pourrais comprendre le plan et l'économie du salut. La prédication de l'Evangile aux morts est le postulat nécessaire de deux principes que nous trouvons formulé à toutes les pages du Nouveau Testament. Le premier, c'est l'universalité du salut : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tim. II, 4 ; — Rom. XI, 32). Le second, c'est que, hors de Jésus-Christ, il n'y a pas de salut : « Il n'y a sous le ciel aucun autre nom donné aux hommes, par lequel ils puissent être sauvés » (Act., IV, 12). « Qui a le Fils, a la vie ; qui n'a point le Fils de Dieu, n'a point la vie » (1 Jean, V, 12). A ces deux principes s'en ajoute un autre, qui en découle, et dont la portée n'est pas moins considérable : d'après les Ecritures, le jugement final sera exercé au dernier jour par Jésus-Christ, et les hommes seront condamnés ou absous, selon qu'ils auront cru ou n'auront pas cru au Sauveur ; et cela, en vertu, non pas d'un décret arbitraire de Dieu, mais de la nature même des choses. La prédication de l'Evangile doit donc être adressée à toutes les âmes humaines, car c'est elle qui les met en présence du salut qui est en Christ ; elle est nécessaire pour provoquer et produire en chacune la crise qui décide de son sort éternel. Le jugement définitif ne peut être prononcé sur aucun homme, sans que cette crise ait eu lieu auparavant.

Ceci a besoin de quelque explication.

Depuis la chute, notre situation morale est anormale. Nous appartenons à une humanité dérogée, pécheresse, et nous naissons pécheurs et dérogés comme elle. La solidarité du mal pèse sur nous, et nous engage dans une mau-

vaise voie que nous n'avons pas nous-mêmes choisie. Une crise redoutable a eu lieu à l'origine de l'histoire, avant que nous fussions nés à la vie personnelle : l'issue de cette crise a été funeste, et le résultat en pèse sur nous malgré nous. Les conditions normales de notre vie morale se sont trouvées altérées. Notre volonté est déterminée d'avance dans le sens du mal. Il y a en nous une puissance de péché. Nous sommes victimes d'une faute qui n'est pas la nôtre, avant d'être coupables de fautes personnelles. Notre péché est notre malheur avant d'être notre crime.

Dès lors, nous aurions quelque droit d'accuser Dieu et de nous plaindre, si Dieu nous condamnait à cause d'un péché qui ne vient pas uniquement de nous, et dont nous ne sommes qu'à demi responsables. Sans doute, Dieu pourrait à la rigueur, nous condamner ainsi : il se montrerait, par là, le Dieu saint et juste ; mais serait-il le Dieu amour ? Parce qu'il est amour, Dieu a eu compassion des hommes. Il leur a donné son Fils pour Sauveur ; et en présence de ce Sauveur, une seconde épreuve leur est rendue possible, une revanche de la liberté, par laquelle peuvent être réparées les suites de la première épreuve, accomplie en Eden. Il dépend de nous de recevoir ou de repousser la grâce de Dieu en Jésus-Christ, et, par là, de nous sauver ou de nous condamner nous-mêmes. Or, c'est la prédication de la croix qui est l'occasion de cette nouvelle épreuve, et qui provoque en nous la crise décisive.

On comprend que cette crise soit décisive. Car, d'un côté, Dieu, après avoir donné son Fils, et l'avoir livré pour nous à la mort de la croix, ne peut rien faire de plus : on a beau chercher, on ne trouve rien au-delà. Et, d'un autre côté, l'homme qui a résisté à l'amour de Jésus, lui offrant, du haut de sa croix sanglante, le pardon, la paix, la vie, les joies et les gloires du ciel, à quoi pourrait-il bien ne pas résister ? Repousser Jésus-Christ, voilà le péché suprême,

celui qui consomme l'œuvre de la chute, et scelle la condamnation définitive.

En effet, combien ce péché est plus coupable, plus criminel, plus irrémissible que le péché du premier homme, et tous les autres péchés dont nous nous rendons coupables après lui ! Que sont ces péchés ? Un refus d'obéir au Dieu qui réclame notre obéissance, d'aimer le Dieu qui nous demande notre cœur. Et l'homme qui repousse Jésus-Christ, que fait-il ? Il refuse aussi son cœur à Dieu ; mais à quel Dieu ? Non pas au Dieu de la loi, mais au Dieu de la grâce ; non pas au Dieu qui commande et qui menace, mais au Dieu qui pardonne et qui sauve, au Dieu compatissant qui s'est fait son frère afin de souffrir et de mourir à sa place, au Dieu qui, bien loin de lui donner des ordres d'une voix sévère, le supplie avec les instances les plus pressantes de se laisser aimer et sauver par lui.

Une âme qui a méprisé l'amour de Jésus crucifié, alors que cet amour lui a été annoncé et révélé par le Saint-Esprit, n'est-elle pas une âme jugée et perdue, une âme désespérément égoïste, ingrate, orgueilleuse et rebelle, définitivement vouée au mal, incapable de conversion ? Elle a commis ce péché contre le Saint-Esprit, que l'Ecriture déclare irrémissible.

Voilà comment la prédication de l'Evangile est odeur de vie ou de mort, selon qu'on l'accueille ou qu'on la repousse. Et c'est pourquoi il faut que cette prédication s'adresse à tous les hommes, afin que tous se sauvent ou se condamnent en l'acceptant on en la rejetant. Il le faut, afin que tous puissent être sauvés, selon le dessein et l'intention de Dieu : « Celui-là seulement sera sauvé, dit l'apôtre, qui invoquera le nom du Seigneur. Mais comment invoqueront-ils celui auquel ils n'auront point cru ? Et comment croiront-ils en celui dont ils n'ont point entendu parler ? Et

comment en entendront-ils parler, s'il n'y a personne qui le leur prêche ?... » (Rom. X, 13, 14). Il le faut aussi, pour que la condamnation du dernier jour puisse être prononcée avec justice : sans cette prédication universelle de la croix, il ne peut pas plus y avoir de condamnation définitive qu'il ne peut y avoir de salut.

Or, beaucoup d'hommes n'ont pas entendu la prédication de l'Evangile pendant leur vie. Beaucoup n'ont jamais été placés en présence de la croix du Christ et mis en demeure d'accepter ou de rejeter son amour : il faut donc que ce qui n'a pas eu lieu sur la terre pendant leur vie, ait lieu ailleurs après leur mort. C'est ce qui est arrivé, d'après les Ecritures, pour les générations humaines antérieures à Jésus-Christ ; Jésus lui-même s'est montré à elles, et leur a anoncé son Evangile.

Nous sommes conduits, par les principes rappelés plus haut et par l'analogie des faits, à affirmer que ce qui a eu lieu pour les hommes morts avant Jésus-Christ, aura lieu aussi pour tous ceux qui, venus depuis, ont été dans l'impossibilité d'entendre parler de lui pendant leur vie. Nous sommes conduits à penser que les chrétiens ont fait et feront, après leur Maître, la même œuvre que lui, qu'ils seront les témoins du Sauveur parmi les morts, les prédicateurs de l'Evangile pendant l'intervalle qui sépare la mort de la résurrection. L'heure du jugement ne sonnera que lorsque le nom du Christ aura été annoncé à toute âme d'homme. Mais elle pourra sonner alors ; le jugement définitif sera possible. Ceux qui seront condamnés seront sans excuse : ils auront la bouche fermée. Personne n'aura le droit de dire à Jésus-Christ, le souverain juge : « Seigneur, tu ne m'as jamais été annoncé ; je ne t'ai jamais rencontré sur mon chemin. » Le jugement final ne sera que la proclamation solennelle et publique du jugement intérieur que chacun aura prononcé sur

lui-même par son attitude en face de la croix de Jésus-Christ.

Voilà ma conviction profonde, et je la crois d'accord avec les analogies de la foi et avec les textes positifs des Ecritures. Ces textes, il est vrai, ne sont pas nombreux ; mais ils suffisent, malgré tout ce qu'ils laissent ignorer, à fonder cette doctrine.

Je signalerai d'abord la parole de Jésus-Christ (Mat. XII, 32), à propos du blasphème entre le Saint-Esprit : « Il ne sera pardonné, ni dans ce siècle, ni dans le siècle à venir. » Il y a donc des péchés qui peuvent être pardonnés après la mort, et cela, évidemment, grâce à la prédication de la croix. Mais pour ceux qui ont déjà repoussé Jésus, il n'y a plus de pardon, plus de conversion possible : l'épreuve est faite, la crise définitive a eu lieu, il ne saurait y en avoir d'autres.

Sur le fait de la descente de Jésus-Christ au *scheol* et de sa prédication parmi les morts, je ne rappellerai pas les textes déjà cités comme invoqués par les Pères : je reviendrai seulement sur les deux textes, selon moi décisifs, tirés de la première épître de Pierre.

Le premier de ces deux textes (I. Pier. III, 19), est d'une interprétation difficile (1) : on y a vu deux choses différentes : tantôt, la prédication adressée à ses contemporains par Noé, animé de l'Esprit de Christ, tantôt la prédication de Christ chez les morts. Je relève, en faveur de cette dernière exégèse :

1° L'antithèse du verset 18 : θανατωθείς — ζωοποιηθείς ;

2° Le πορευθείς au verset 19, rapproché surtout du πορευθείς du verset 22 (2) : on ne peut admettre que le second dé-

(1) [Χριστὸς] θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασίν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, κ. τ. λ.

(2) Ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν....

signe un acte personnel et un changement de lieu, si le premier ne désigne ni l'un ni l'autre ;

3° Le rapprochement entre ἐν ῷ (πνεύματι) et τοῖς πνεύμασιν ;

4° Les adverbes πότε ὅτε, qui opposent l'un à l'autre, comme étant distincts, le moment de la désobéissance et celui de la prédication ;

5° Le contexte, la pensée générale de l'apôtre, qui est celle de la bénédiction dans la souffrance. Christ y est donné comme exemple. S'il est parlé des contemporains de Noé, c'est parce que l'analogie du baptême y conduit, et aussi parce qu'ils étaient considérés comme le type des méchants.

Au reste, le second passage (I Pier. IV, 6) est plus explicite, et généralise les termes du premier : νεκροῖς εὐηγγελίσθη. On essayerait en vain d'entendre simplement ces mots dans le sens des morts spirituels : le contexte s'y oppose absolument.

Quant à une prédication de l'Evangile chez les morts par les disciples de Jésus-Christ, j'avoue qu'elle ne se trouve indiquée, ou même supposée, par aucun texte des Ecritures. Cependant, nous sommes conduits à l'admettre, non seulement par la logique des principes énoncés plus haut et par l'analogie des faits indiqués par les textes de la 1re épître de Pierre, mais encore par l'application de ce principe, maintefois proclamé dans le Nouveau Testament, que Jésus-Christ est notre modèle en toutes choses, que notre vie doit reproduire la sienne, que nous devons continuer son œuvre parmi les hommes, et être des *christs* en ce monde, selon cette belle particularité de la langue allemande, qui appelle le chrétien un Christ. Ne devons-nous pas souffrir et mourir avec Christ, afin de ressusciter et d'être glorifiés avec lui ? Ne devons-nous pas être ses témoins sur la terre,et faire son œuvre pendant notre vie ? Pourquoi ne suivrions-nous pas ses traces jusqu'au bout ?

Pourquoi ne ferions-nous pas, pendant l'intervalle qui sépare la mort de la résurrection, ce que Jésus-Christ a fait pendant cet intervalle ? Pourquoi ne prêcherions-nous pas l'Evangile aux morts, comme il l'a prêché lui-même ?

Du reste, peu importe. Dieu a d'autres moyens. Ce qui importe, ce que je crois pouvoir affirmer avec certitude, c'est que, au dernier jour, toute âme d'homme aura été mise, ici-bas ou ailleurs, par un moyen ou par un autre, par Christ ou par les siens, en présence de la croix et de l'amour du Sauveur.

On adresse à la doctrine que je viens d'exposer deux objections :

1. On nous dit : C'est la doctrine catholique du purgatoire. — Nullement. Il y a, au contraire, entre cette doctrine et celle du purgatoire, des différences essentielles, fondamentales. Le purgatoire est un lieu de purification et d'expiation, où ont accès seulement les membres de l'Eglise, les chrétiens baptisés, — soit les croyants qui n'ont pas atteint le degré de sanctification et de purification nécessaire pour entrer dans le ciel, soit les non-croyants qui ne sont pas assez méchants et impies pour aller dans l'enfer. Pour nous, il ne s'agit de rien de tel. Il s'agit d'un lieu ou d'un état intermédiaire, qui est le séjour ou le partage des âmes placées pendant leur vie hors des atteintes et de l'influence de l'Evangile. Ces âmes seront mises en présence de Jésus-Christ, d'une manière ou d'une autre, avant le jour du jugement, afin qu'elles puissent accepter ou repousser sa grâce, et prononcer ainsi sur elles-mêmes le jugement intérieur, dont le jugement dernier ne sera que la proclamation publique et la confirmation divine.

Du reste, la meilleure preuve que cette doctrine est fort différente de celle du purgatoire, c'est qu'elle est unanimement professée par l'Eglise des trois premiers siècles, tan-

dis que la doctrine du purgatoire ne fait son apparition qu'au IVe ou au Ve siècle; dès lors, cette seconde doctrine s'est peu à peu substituée à la première.

2. On dit encore : La doctrine de la prédication aux morts est dangereuse : elle risque d'inspirer une sécurité trompeuse aux âmes, et de paralyser le zèle missionnaire. — Nullement. La prédication évangélique ne sera adressée, dans une autre économie, qu'à ceux qui n'ont pu l'entendre ici-bas. Ceux qui l'ont entendue pendant leur vie n'ont rien à attendre plus tard. Ils se sauvent ou se condamnent eux-mêmes dans cette vie. Quant au zèle missionnaire, il n'est pas refroidi : au contraire. Le devoir est formel : il faut hâter le plus possible le jour ou toute âme d'homme aura été mise en présence de Jésus-Christ; il faut faire le plus qu'on peut, jour après jour; et pour le reste, il faut s'en remettre à Dieu, qui y pourvoira plus tard.

Cette doctrine, loin de paralyser l'activité chrétienne, lui ouvre des perspectives nouvelles. Elle nous donne une idée plus haute de la vie à venir, qui devient une vie active et saintement occupée, au lieu d'être cette vie contemplative et oisive du paradis, qui fait peur et qui répugne aux âmes vaillantes.

---

§ III. — APPLICATION ET CONSOMMATION DU SALUT

1° Application du salut.

L'Eglise et les docteurs des premiers siècles affirment, d'une voix unanime, que le salut accompli par Jésus-Christ doit être appliqué à l'homme par un acte de sa volonté, que les individus n'ont part aux bienfaits de la mort du Sauveur qu'à certaines conditions dont l'accomplissement dépend d'eux. Ces conditions se ramènent à trois : la *repen-*

tance, la *foi* et la *sanctification*. Et ces trois conditions peuvent être réduites à une seule, la *foi*, car la foi suppose la repentance et contient en germe les œuvres de la justice. Aussi les Pères font-ils souvent de la foi la condition unique et suffisante du salut.

Ils se font, d'ailleurs, de la foi l'idée large, vivante et profonde que s'en faisait saint Paul. Ils la considèrent, non comme une simple adhésion de l'intelligence à certaines vérités, mais comme un élan de confiance et un don du cœur, comme une détermination de la volonté, comme un acte de l'être humain tout entier, acte par lequel une union vivante s'accomplit entre le Sauveur et le racheté. La foi est donc une sorte d'identification mystérieuse de nous-mêmes avec Jésus-Christ, par laquelle sa justice devient notre justice, sa vie notre vie, en sorte que nous participons aux fruits de sa mort et de sa résurrection. C'est ce que les Pères ont désigné par le terme significatif de *unio mystica*.

C'est seulement lorsqu'elle est ainsi entendue, que la foi enfante les œuvres de la sanctification, car elle met en nous le principe d'une vie nouvelle et sainte ; elle fait habiter en nous Jésus-Christ. Voilà pourquoi la plupart des Pères parlent des bonnes œuvres, non pas comme d'un moyen de salut, mais comme d'un fruit naturel et nécessaire de la foi. La foi, dit *Clément d'Alexandrie*, est la « mère des vertus » — μεγίστη ἀρετῶν μήτηρ...., ἐργάτις ἀγαθῶν καὶ δικαιοπραγίας θεμέλιος (*Strom.*, II, 4 ; V, 13).

En général, les Pères distinguent les deux effets de la foi : la *justification* et la *sanctification*. La foi justifie d'abord le pécheur, par l'imputation qui lui est faite des mérites et de la justice de Jésus-Christ. Ensuite elle le sanctifie, en le rendant capable de réaliser dans sa vie cette justice. Telle est la doctrine d'*Origène* : « C'est, dit-il, avec raison que l'apôtre dit que la foi sera imputée

à l'homme comme justice, bien qu'il n'ait point encore fait des œuvres de justice » — *initium namque justificari a Deo fides est quæ credit in justificantem* (1). C'est aussi la doctrine enseignée dans maint passage par *Tertullien, Irénée*, etc.

Toutefois, à côté de ce grand courant, qui est encore dominant dans l'Eglise, et qui continue la doctrine paulinienne de la justification par la foi produisant la sanctification de la vie, on surprend de bonne heure une tendance à substituer à la foi les œuvres de la pénitence et de la charité, à confondre la justification avec la sanctification, et à faire de l'une et de l'autre l'œuvre et le mérite de l'homme. Dans le livre d'*Hermas*, une grande place est faite au jeûne et aux larmes de la pénitence. *Clément de Rome, Polycarpe, Tertullien, Cyprien* parlent quelquefois des aumônes comme effaçant les péchés. « Tu travailleras de tes mains, dit *Barnabas* (c. 19), pour la rédemption de tes péchés. » *Origène* lui-même écrit quelque part que « la foi nous justifie, en ce sens qu'elle rend nos œuvres parfaites, » et il parle ailleurs dans les mêmes termes de la charité, qui « nous justifie, dit-il, parce qu'elle rend accomplie nos autres vertus. »

Parmi ces œuvres, qui tendent à usurper la place de la foi, et dont le mérite diminue la valeur de l'œuvre accomplie par Jésus-Christ, il en est deux auxquelles on attribue une valeur toute particulière : c'est le *martyre* et le *célibat* volontaire. Pour *Tertullien* et pour d'autres Pères, le martyre a la même vertu purifiante que l'eau du baptême (de là cette expression : le baptême de sang) ; il a, comme le sang de Jésus-Christ lui-même, la vertu d'effacer les péchés. Vers la fin du troisième siècle, la virginité

(1) Le manuscrit de M. Bonifas porte pour ce passage l'indication P., p. 52. Nous n'avons pu retrouver cette citation, dont la forme est d'ailleurs singulière et au moins incorrecte. (*Réd.*)

et le célibat volontaires commencencent aussi à être considérés comme un mérite exceptionnel, presque égal à celui du martyre.

On va plus loin encore. Quelques docteurs voient dans ces œuvres exceptionnelles — martyre, célibat, pauvreté volontaire — des mérites surérogatoires, pouvant servir au salut d'autrui : c'est ce qu'indique clairement cette parole d'Origène : τάχα.... τῷ τιμίῳ αἵματι τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονταί τινες (*Exhort. ad Martyr.*, 50). Ceci devait conduire à la doctrine de l'intercession des martyrs et des saints, et plus tard à celle du trésor des mérites surérogatoires et réversibles dont l'Eglise est la dépositaire : cette dernière doctrine fut le fondement de la théorie des indulgences.

Quant aux rôles respectifs de la *grâce divine* et de la *liberté humaine* dans l'œuvre du salut, on s'accorde généralement à reconnaître que, pour avoir part au fruit de l'œuvre de Jésus-Christ, pour se convertir et se sanctifier, l'homme a besoin du secours d'en haut, qu'il lui faut d'abord l'appel et ensuite le concours de la grâce de Dieu. Mais on ne va pas plus loin. On ne précise pas les rapports entre les deux termes. On ne pose pas encore les questions que l'on formulera dans la période suivante, et qui rempliront les Eglises d'Occident de bruyantes controverses. — On est porté, d'ailleurs, à mettre l'accent sur la liberté et la responsabilité humaines. Quant à la *prédestination* divine, on l'affirme sans doute, mais on la subordonne à la prescience de Dieu : Dieu prédestine à la vie éternelle ceux qu'il sait à l'avance devoir écouter les appels de sa grâce, se convertir et persévérer jusqu'à la fin (1).

(1) Nous trouvons dans le manuscrit de M. Bonifas, cette note, que nous conservons, pour expliquer une lacune dont on pourrait être surpris :
« Ce serait ici le lieu de parler, pour être complet, de la doctrine de « l'*Eglise* et des *sacrements*. Mais, outre que le temps nous presse, nous

2° Consommation du salut.

Fidèles à l'enseignement des apôtres, les Pères placent dans l'avenir la consommation du salut. « Nous ne sommes sauvés qu'en espérance », répètent-ils avec saint Paul, et, avec saint Jean : « Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. »

A. — Pour eux, comme pour les apôtres, c'est le *Retour de Jésus-Christ* ou la *Parousie*, qui inaugurera cette ère définitive de la consommation du salut.

Les apôtres regardaient comme très prochain ce retour du Seigneur. Ils avaient été conduits à cette idée par certaines paroles prophétiques de Jésus-Christ, dans lesquelles se mêlent deux événements distincts, la destruction de Jérusalem et la fin des temps (voir en particulier Math. XXIV : on appliquait à toutes les prophéties de ce chapitre la déclaration du verset 34). Saint Paul, il est vrai, avait combattu chez les Thessaloniciens l'attente fiévreuse et oisive de la parousie. Il avait déclaré, dans plusieurs de ses épitres, que certains événements considérables s'accompliraient auparavant : le nom de Jésus devait être prêché à toutes les nations ; Israël devait entrer dans l'Eglise ; le mystère d'iniquité devait se consommer ; l'homme de péché, l'Antechrist devait exercer sa redoutable puissance et se faire adorer comme Dieu dans le temple de Dieu. Toutefois, on pensait que tout cela était à la veille de s'accomplir ; la rapidité avec laquelle l'Evangile s'était répandu et la violence de la persécution encourageaient cette illusion.

« avons rencontré ces questions dans notre *Histoire de l'Eglise*, et ce que « nous en avons dit alors peut suffire à la rigueur. — Nous en venons « donc à une dernière doctrine que nous ne pouvons passer sous silence, « parce qu'elle tenait, pendant cette période, une grande place dans la vie « religieuse des fidèles comme dans la théologie des docteurs. »

(*Réd.*)

Aussi saint Paul disait-il, en parlant du retour de Christ : « Nous qui vivrons encore » (1 Thess. IV, 17 ; 1 Cor. XV, 52).

Après la prise de Jérusalem et la ruine du temple en 70, cette foi subit une première modification. On ne s'attendit plus à ce que la génération contemporaine de Jésus-Christ assistât à la fin du monde. L'histoire expliquant la prophétie, on distingua les deux événements jusque-là confondus. Mais on crut encore la date de la parousie très prochaine. Cette croyance se maintint assez longtemps dans l'Eglise : on la retrouve encore très générale au IIIe siècle. Et cela se comprend : les persécutions cruelles et incessantes que les chrétiens eurent à souffrir, les amenèrent à voir, dans l'empire romain et dans ses chefs, l'incarnation de cette puissance de ténèbres, de cet Antechrist annoncé par l'Apocalypse, et l'accomplissement de ce mystère d'iniquité dont parle Paul. De plus, l'excès des maux dont ils souffraient exaltait leurs espérances. Quand tout est sombre sur la terre, on se tourne instinctivement vers le ciel. L'impatience avec laquelle les Chrétiens attendaient la fin, leur fit croire qu'elle était prochaine. Le Seigneur, disaient-ils, ne saurait tarder à paraître, pour venger ses élus et terrasser ses adversaires. Et ils avaient besoin de cette conviction pour marcher avec enthousiasme au supplice.

Mais au IVe siècle, après l'an 312, la foi eschatologique subit une seconde transformation. Quand les persécutions eurent cessé, quand la religion chrétienne fut devenue la religion de l'empire, on vit des horizons et un avenir tout nouveaux s'ouvrir devant l'Eglise sur la terre, et on cessa d'attendre le retour prochain du Seigneur, dont la présence parmi les siens semblait être devenue moins nécessaire.

Prochaine ou lointaine, la parousie devait précéder, annoncer et préparer certains événements, que l'enseigne-

ment apostolique y rattachait : la *fondation du royaume de Jésus-Christ*, la *résurrection des morts* et le *jugement universel*. Les Pères des premiers siècles sont unanimes à affirmer ces trois grands faits ; mais ils s'en font des idées assez différentes. Ici encore, comme partout, nous découvrons les deux tendances littéraliste et idéaliste.

B. — Les Pères qui appartiennent à la première tendance — *Papias, Irénée, Tertullien* — appliquent au *Royaume de Jésus-Christ* sur la terre les idées grossières que les Juifs se faisaient du royaume messianique. Interprétant dans un sens littéral les symboles et les allégories employés par l'auteur de l'Apocalypse, ils attendaient un règne de Jésus-Christ qui durerait mille ans, pendant lequel Jérusalem, magnifiquement rebâtie, serait la capitale du monde, et où les croyants goûteraient des délices et des jouissances de toutes sortes.

Cette idée du *millénium* ou du *chiliasme* est, d'ailleurs, une idée d'origine juive. Longtemps avant Jésus-Christ, les Juifs, se fondant sur la parole du Psaume XC : « Mille ans sont devant toi comme un jour, et un jour comme mille ans », et interprétant dans un sens allégorique et prophétique le récit de la création, voyaient dans chacun des *jours* de Moïse une période historique de mille ans, et dans le repos du septième jour, le règne du Messie, le grand Sabbat, qui durerait aussi mille ans (opinion partagée, aujourd'hui encore, par quelques exégètes chrétiens). Plus la puissance d'Israël avait décliné, plus il avait été humilié sous l'oppression étrangère et sous le mépris des autres peuples, et plus aussi il s'était attaché à ces espérances de gloire et de félicité futures, plus il s'en était fait des idées terrestres et charnelles.

Les premiers chrétiens, sortis en général du milieu d'Israël, conservèrent ces idées, et les appliquèrent aux

temps qui devaient suivre le retour de Jésus-Christ. Cela leur était d'autant plus facile que le livre de l'Apocalypse parle formellement d'une période de mille ans, pendant laquelle Jésus-Christ doit régner sur la terre. C'est ainsi que le millénium juif se transforma sans efforts en millénium chrétien. Et les chrétiens, eux aussi, s'attachèrent d'autant plus à ces espérances milléniaires qu'ils étaient, comme les Juifs, l'objet de l'opprobre et de la persécution.

L'épître de Barnabas est le premier document où cette transformation du millénium juif en millénium chrétien se présente comme accomplie. Nous y retrouvons la même interprétation allégorique des six jours de la semaine et du repos du septième jour. Nous y retrouvons aussi les mêmes idées terrestres et grossières sur le rôle messianique (c. 15). — *Papias*, dont les Pères citent quelques fragments, était également un chiliaste. — Au reste, *Justin Martyr* déclare, dans son *dialogue avec Tryphon* (c. 80), que la croyance au millénium fait partie de la foi de tous les chrétiens catholiques. — *Irénée* et *Tertullien* attestent aussi la croyance au millénium, et ils décrivent avec quelques détails le règne milléniaire. D'après Tertullien, après la venue et la défaite de l'Antechrist, après la destruction de l'empire romain et de tous les empires de la terre, Jésus-Christ fondera son royaume, dont il placera le siège à Jérusalem, rebâtie sur l'emplacement de ses ruines. Les patriarches, les prophètes, les apôtres et les saints morts avant le retour du Seigneur ressusciteront pour prendre leur part des délices de ce règne (*Cont. Marc*, III. 24). Ces délices étaient d'ailleurs décrites d'une façon assez matérielle. Les élus ne devaient pas seulement jouir de la paix et du repos, mais être assis à table et prendre part à de riches festins. La terre devait fournir ses trésors avec une abondance merveilleuse. Pour donner une idée de cette fécondité inouïe, Papias dit qu'il y aura des vignes dont chaque pied aura dix

mille branches, chaque branche dix mille sarments, chaque sarment dix mille grappes, chaque grappe dix mille grains : et chacun de ces grains fournira vingt cinq mesures de vin (Irénée, *Adv. hær.* V, 33). — Les *Montanistes* vont aussi très loin dans le sens de ces peintures sensuelles du chiliasme : les *Gnostiques*, au contraire, s'en montrent, en général, les adversaires.

Les *Alexandrins* ne pouvaient partager ces idées grossières. *Origène* trouve très choquantes les descriptions matérialistes des délices du millénium. Il déclare que les passages des prophètes et de l'Apocalypse invoqués par les chiliastes doivent être interprétés allégoriquement et s'entendre des biens spirituels. Avec son idée que le corps est une prison, où l'âme expie une faute antérieure — de sorte que notre destination est de nous affranchir toujours plus des liens de la chair — il ne pouvait admettre, au-delà de la mort, un retour de l'âme aux joies sensuelles. Mais il allait plus loin : il combattait non seulement les idées grossières des chiliastes, mais aussi la doctrine même d'un règne de Jésus-Chist sur la terre.

Les disciples d'Origène continuèrent après lui sa polémique, et, après les persécutions, quand l'exaltation des imaginations se fût calmée, quand on cessa de souhaiter la destruction de l'empire, devenu le protecteur de la foi chrétienne, la doctrine du chiliasme disparut peu à peu de l'enseignement de l'Eglise, ou, du moins, de la croyance générale des fidèles.

C. — L'idée d'une *Résurrection des corps* est une idée toute chrétienne. Elle était étrangère à toute l'antiquité païenne, et, si elle fut connue des Juifs après le retour de l'exil, elle n'était pas chez eux universellement acceptée. Les Pharisiens l'admettaient, mais les Sadducéens la rejeaient. Et, pour ceux-là mêmes qui professaient la doctrine

de la résurrection, elle était moins une affirmation dogmatique et générale qu'un corollaire de leurs grossières espérances messianiques : les Juifs *seuls* devraient ressusciter, pour prendre part aux félicités terrestres du royaume du Messie.

C'est le christianisme qui a le premier élevé l'idée de la résurrection à la hauteur de l'affirmation dogmatique d'un fait universel. Et ce fait, le christianisme l'affirme, non en vertu d'aspirations plus ou moins vagues, d'inductions plus ou moins plausibles, mais en vertu d'un événement historique, la résurrection de Jésus-Christ. Comme nous mourons tous en Adam, nous devons tous ressusciter en Christ : c'est le raisonnement de saint Paul dans 1 Corinth. XV.

Aussi, dès le début, la résurrection des morts fut-elle universellement affirmée dans l'Église. Elle est visée par un article du symbole qui se trouve dans les plus anciennes rédactions, et l'on condamnait comme hérétiques ceux qui — comme les Corinthiens blâmés par saint Paul — niaient la résurrection des morts, et ceux qui — comme Hyménée et Philète — disaient qu'elle était déjà arrivée, l'entendant au sens spirituel. Cette doctrine fut l'une des plus attaquées par les païens et les hérétiques ; ce fut aussi l'une des plus vigoureusement maintenues et défendues par les Pères. Elle provoqua un grand nombre d'écrits : *Justin*, *Athénagore*, *Tertullien*, *Clément*, *Origène* ont composé des traités *sur la résurrection* : ceux d'Athénagore et de Tertullien nous sont seuls parvenus.

Les idées sur la résurrection variaient selon les idées que l'on se faisait du règne de Jésus-Christ sur la terre.

Les *Chiliastes* croyaient à une résurrection de la chair, c'est-à-dire de la même chair que nous avons sur la terre, du même corps avec toutes ses parties, toutes ses propriétés et ses fonctions. Toutefois, il y a des nuances entre eux : Papias est plus matérialiste, par exemple, que Ter-

tullien, lequel écrit : *esui et potui locus non erit* (*De resur. carnis*, 60). De plus, ils distinguent deux résurrections : la première partielle, la résurrection des justes, à l'avénement de Jésus-Christ, pour participer aux félicités terrestres du millénium, et la seconde universelle, après le millénium et immédiatement avant le jugement dernier. A la suite de ce jugement, les justes, déjà ressuscités depuis mille ans, seront transformés pour devenir semblables aux anges (d'après Mat. XXII, 30). Leur corps sera dès lors un corps spirituel.

Les chiliastes se donnaient beaucoup de peine pour répondre aux objections suscitées par leur théorie. On leur demandait, par exemple : comment ressusciteront les estropiés, les infirmes, etc...? — Ils seront, répondaient-ils, guéris par Jésus-Christ, et reprendront leur corps entier et sain. — Et ceux qui ont été dévorés par des animaux féroces ou mangés par des hommes ? — Ceux-là ressusciteront aussi tout entiers, parce que les éléments primitifs de leur corps, absorbés par d'autre corps, ne se sont pas identifiés avec la substance de ces nouveaux corps, mais en ont été rejetés.

Les *Alexandrins*, adversaires du chiliasme, combattirent cette notion grossière. Pour eux, la résurrection était une transformation des corps charnels en corps spirituels. Ce que les chiliastes ajournaient à la fin du règne millénaire, les Alexandrins le plaçaient immédiatement après la venue du Seigneur. Pour eux, il n'y avait qu'une résurrection, parce qu'il n'y avait pas de millénium. Jésus-Christ ne venait pas fonder un règne terrestre de mille ans, mais seulement exercer le jugement universel. Aussi la résurrection générale qui précède ce jugement avait-elle lieu au moment même de son apparition.

Quant à la résurrection elle-même, les Alexandrins l'expliquaient d'après les idées exprimées par saint Paul

dans 1 Cor. XV. Ce n'est pas la même chair qui ressuscite, mais c'est le même corps; c'est la même forme, non la même matière; c'est la même figure, mais c'est une substance différente, plus subtile, éthérée, lumineuse, affranchie des liens et des lois de la matière, incorruptible, délivrée des besoins terrestres, et n'ayant plus les organes destinés à la satisfaction de ces besoins. Cette matière subtile est en germe dans le corps actuel, comme le chêne est en germe dans le gland, et c'est par une force analogue à celle de la germination que le corps charnel, étant entré en décomposition, donne naissance au corps spirituel. — Origène admettait d'ailleurs entre les corps des ressuscités des différences, correspondant aux divers degrés de perfection ou de corruption morale auxquels les âmes seraient parvenues. Les corps des saints seraient lumineux, ceux des impies, obscurs.

Les idées spiritualistes d'Origène sur la résurrection sont les plus conformes à l'Écriture. Mais ce sont les idées plus matérialistes des chiliastes qui devinrent les idées dominantes dans l'Église : on en retrouve la trace dans cet article du symbole : « Je crois la résurrection *de la chair*, » ou, comme portent certaines recensions : « de cette chair » — *hujus carnis*. Aussi a-t-on raison de corriger cette expression, en la remplaçant par celle de « résurrection des corps ».

D. — Tous les Pères s'accordent pour affirmer un *Jugement* universel, exercé par Jésus-Christ après la résurrection générale, et qui ouvrira l'ère définitive de l'éternité. L'article du symbole rattache ce jugement au retour de Jésus-Christ, sans aucune mention de la période intermédiaire du millénium.

Les *Chiliastes* conçoivent le jugement dernier sous une forme assez matérielle : le tribunal de Christ sera dressé

en un point précis de la terre, dans la vallée de Josaphat; tous les hommes comparaîtront tour à tour devant lui. Les justes seront admis dans le ciel, pour y goûter les délices de la félicité éternelle, tandis que les méchants seront précipités dans l'enfer avec les démons pour y être éternellement tourmentés par les flammes. Ensuite le feu détruira le monde.

Les *Alexandrins* se représentent ces grandes vérités sous des formes beaucoup plus spirituelles. Selon Origène, Jésus-Christ ne se trouvera pas dans un lieu déterminé : il se manifestera partout à la fois, non seulement sur la terre, mais dans l'univers entier; car ce n'est pas seulement sur les hommes, c'est sur toutes les créatures intelligentes que s'exercera le jugement. Ce jugement s'accomplira d'une manière instantanée et non successive. La mémoire de chacun lui représentera tous ses actes et la sentence du juge retentira aussitôt dans sa conscience. Le feu qui consumera le monde visible purifiera les justes de tout ce qui sera resté en eux de charnel, pour les rendre propres aux joies toutes spirituelles qui les attendent. Les méchants seront punis de peines toutes spirituelles aussi. Ils pourront d'ailleurs, comme les démons eux-mêmes, se convertir un jour, et rentrer dans la communion de Dieu et dans la félicité des justes.

E. — Nous devons dire un mot sur une dernière question qui touche à l'eschatologie : l'*état des âmes jusqu'à la résurrection.*

Les chrétiens avaient conservé l'idée juive du *scheol*, lieu souterrain où les âmes allaient attendre le jour de la résurrection et du jugement. *Irénée* invoque à cet égard l'exemple de Jésus-Christ : « Comme Christ est descendu au scheol, et y est resté jusqu'au jour de sa résurrection, nos âmes aussi feront de même » (*Adv. hær.*, V, 31). Mais

les idées primitives s'étaient transformées en se précisant. Au lieu de l'état vague et inconscient attribué par les anciens hébreux aux habitants du scheol, on croyait que les âmes y ont pleine conscience d'elles-mêmes et y savourent l'avant-goût des rétributions dernières. Aussi divisait-on généralement le scheol — ou *hadès* — en deux parties : le séjour des impies et celui des justes. *Tertullien*, interprétant littéralement la parabole du riche et de Lazare, appelle le premier la *prison*, ou le *feu* (*carcer*, *ignis*), l'autre, le *sein d'Abraham* (*sinus Abrahæ*). Ces deux parties sont séparées entre elles par un abîme infranchissable.

D'après quelques Pères, *Tertullien*, par exemple, le *paradis* est distinct du scheol. C'est un lieu intermédiaire entre la terre et le ciel, où Adam fut formé et placé, et d'où il fut chassé après sa faute. Hénoch, Elie, les martyrs, entrent seuls directement au paradis sans passer par le scheol. *Origène*, qui fait du paradis le troisième ciel, d'où étaient tombées les âmes, croit que tous les chrétiens y vont directement après la mort, et s'y perfectionnent dans la connaissance de la vérité et dans la pratique du bien, pour se préparer à la félicité parfaite dont le jour de la résurrection et du jugement les mettra en possession.

Cette idée — combinée avec celle du feu purificateur qui doit détruire tout ce qui restera de charnel dans les âmes des justes — conduira plus tard à la théorie du *purgatoire*.

FIN DU PREMIER VOLUME

INDEX ALPHABÉTIQUE

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

V

W

TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME

ERRATA

Pages 87, ligne 20, 'Λογος, *lisez* : Λογος.

— 132, avant-dernière ligne, 8, *lisez* : (8.

— — — ΙΗΣΟΨΣ, *lisez* : ΙΗΣΟΥΣ.

— 317, ligne 1, *l'âme*, *lisez* : *l'âme*.

— 357, ligne 9, entre, *lisez* : contre.

— 358, ligne 25, maintefois, *lisez* : mainte fois.

— 368, dernière ligne, aient, *lisez* : taient.

Alençon. — Imprimerie F. Guy, 11, rue de la Halle-aux-Toiles.

